VATERUNSER-ERKLÄRUNGEN GRIECHISCHER KIRCHENVÄTER

KRITISCH UNTERSUCHT

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN LICENTIATENWÜRDE

DER

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT

VON

GEORG WALTHER

CAND. REV. MIN., JETZT PFARRER IN LANGENSTRIEGIS I. S.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

GREIFSWALD

DRUCK VON JULIUS ABEL

1914

Die vollständige, von der theologischen Fakultät der Universität Leipzig gebilligte Abhandlung erscheint unter dem Titel „Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese“ in den „Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“, herausgegeben von Adolf Harnack und Carl Schmidt.

Meiner Braut!

1. Clemens von Alexandria.

Nur wenige zerstreute Äußerungen zu Stellen des Vaterunsers sind uns von Clemens erhalten und gestatten uns einen Einblick in seine exegetische Anschauung darüber.

Die Anrede zitiert er zweimal (Ἐκλ. προφ. 19 1 und Παιδ. I 8 73). An der ersten Stelle klingt es gut paulinisch, wenn Clemens sagt, der Gnostiker sei „von der Knechtschaft zur Kindschaft fortgeschritten", wo statt des Geistes der Furcht die Liebe herrsche. Sieht man aber genauer zu, so findet man bei Clemens, daß zunächst sein Begriff von ἀγάπη ein ganz anderer ist, als der paulinisch-biblische. Στρωμ. VI 9 72ff bezeichnet er sie als eine στερκτικὴ οἰκείωσις, eine liebevolle Aneignung, als ein seliges Genießen des geliebten Gegenstandes. Nimmt man noch hinzu, daß diese ἀγάπη ein Merkmal des Gnostikers ist, so wird der gänzlich intellektualistische Charakter der ἀγάπη klar. Sie ist die Liebe des Forschers zu seinem Objekt, das selige Schwelgen des Erkenntnisdurstigen in Erkenntnis. Diese Liebe ist für die Kindschaft charakteristisch, die also hier der Zustand enger Gemeinschaft ist, in dem der Erkenntnisdurstige in der seligen Erkenntnis Gottes schwelgen kann. In diesem Sinne fühlt sich der Gnostiker als Gotteskind, und Gott ist insofern unser Vater, als er uns in der Gemeinschaft mit ihm gütig die Befriedigung unseres Durstes nach Gotteserkenntnis schenkt.

Die andere Stelle (Παιδ. I 8 73) gehört einer Polemik gegen die Marcioniten mit ihrer Trennung zwischen dem gerechten Gotte des Alten Testaments und dem guten Gotte Christi an. Clemens sucht die Identität der beiden marcionitischen Gottheiten nachzuweisen, indem er aus dem Alten Testament Stellen zitiert, in denen Gott als der Weltschöpfer gepriesen und als sein Wohnsitz der Himmel bezeichnet wird.

Und gerade diesen Gott nennt Jesus seinen Vater, indem er sagt: „Vater unser, der du bist im Himmel“. Damit ist die Identität beider bewiesen. Clemens nimmt demnach an, daß Jesus sich in das „unser Vater“ mit einschließt, und zieht daraus die Folgerung, daß „der Herr der Sohn des Weltschöpfers“ sei. Es ist aber klar, daß das zu Schwierigkeiten mit dem „unser“ führt, denn wir sind ja nicht wie Jesus Söhne des Weltschöpfers. Da scheint doch die Annahme am nächsten zu liegen, daß diese Exegese ein polemischer Augenblickseinfall war.

Die 1. Bitte erwähnt Clemens einmal in den nur lateinisch erhaltenen „Randbemerkungen“ (adumbrationes) zu den katholischen Briefen. Er führt da zur Erläuterung von 1. Petr. 3 15 „Heiliget den Herrn Christus in euren Herzen“ die erste Bitte an. Was er freilich unter „heiligen“ versteht, wird dadurch nicht klar. Gewöhnlich setzt Clemens ἁγιάζειν mit ἁγνίζειν, καθαίρειν (reinigen) oder πυροῦν (läutern) gleich (so Στρωμ. VI 7 59f.) und bezieht es auf die sittliche Sphäre. (Παιδ. III 12 98. Στρ. III 6 47. IV 12 87.) So ist es hier natürlich nicht anwendbar. Es bleibt dann noch die Möglichkeit, es nach Παιδ. III 12 98, wo Christus einmal ἁγιασμὸς γνώσεως genannt wird, auf die intellektuelle Sphäre zu beziehen, als ein Reinigen der Erkenntnis. Darüber läßt sich aber erst nach einem Vergleich mit Origenes weiteres sagen.

Zur 3. Bitte sind zwei Zitate vorhanden (Στρ. IV 8 66 und 26 172). Beidemal versteht Clemens unter der Sphäre, in der auf Erden Gottes Wille geschehen soll, die Kirche, die ein Abbild der himmlischen Gemeinde ist und es ihr darum nachtun soll in der Befolgung des göttlichen Willens (8 66). Sie wird dabei vom Logos regiert und durchwaltet und gleicht einer ἀπολιόρκητος, ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς (26 172). Was Clemens hier näher unter ἐκκλησία versteht, ist damit im Grunde schon gesagt. Sein Kirchenbegriff ist der einer Gemeinde wahrer Christen, nicht etwa der einer sichtbaren Gemeinschaft der rechten apostolischen Lehre[1]. In der οὐράνιος ἐκκλησία, wo Christus alles und in allen ist, geschieht der Wille Gottes vollkommen, sie besteht aus lauter Auserwählten (so auch Στρ. VI 14 108). Soll die Kirche auf Erden wirklich

1) cf. Harnack, Dogmengeschichte [4] I 412ff.

ihr Abbild sein, dann muß sie auch von demselben gemeinschaftbildenden Prinzip durchwaltet sein, — und so ists, der Logos durchwaltet sie (26 172). Es kann deshalb auch die gleiche Forderung an sie gestellt werden, daß sie den Willen Gottes vollkommen erfüllen solle, ja gelegentlich (VII 5 29) nennt Clemens sie geradezu ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν.

Die 5. Bitte wird einmal (Στρ. VII 13 81) angeführt. Man ersieht daraus, Clemens versteht unter „vergeben", daß man derer niemals (scil. mit Bitterkeit) gedenkt, die gegen uns gesündigt haben. Das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Vergeben faßt er, indem er zitiert καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀφίεμεν, so, daß die Tatsache unsers Vergebens uns das Recht gibt, auch um Vergebung von Gott aus zu bitten. Die Leistung begründet einen Anspruch.

Zusammenfassung. Wollte man im Sinne des Clemens das Vaterunser beten, dann würde man zu sprechen haben:

Gott, du gütiger Spender deiner Erkenntnis, —
(Unsere Erkenntnis von dir werde rein),
— — — — — — — — — —

Dein Wille geschehe in der Kirche auf Erden so vollkommen, wie in der himmlischen Gemeinde,
— — — — — — — — — — —

Gedenke unserer Sünden nicht mehr, weil wir auch derer nicht gedenken, die gegen uns sündigten.
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —

Was überhaupt das Kennzeichen des Clemens ist, das zeigt sich auch hier, seine Hochschätzung der γνῶσις, die ihn dazu treibt, selbst einen Begriff wie ἀγάπη gänzlich umzubiegen. Die Religion als Verhältnis der Menschenseele zu Gott stellt er sich überwiegend in intellektualistischen Kategorien vor, das Christentum ist in erster Linie Erkenntnis, die wahre Philosophie, und das Ideal eines Christen der mit Gott erkenntnismäßig vereinigte Gnostiker[1]. Dazu kommt als anderes Kennzeichen der Leistungsgedanke, den Clemens aus der heidnischen Religiosität[2] mitgebracht haben mochte, zu dem allerdings der Wortlaut der 5. Bitte leicht verführt. Alles

1) cf. Dibelius, Das Vaterunser, p. 43.
2) Dibelius, p. 4ff.

in allem: Clemens der hellenistische Philosoph[1] mit christlichem Einschlag — dies Bild tritt uns schon aus den dürftigen Resten seiner Vaterunserexegese entgegen.

---

2. Origenes.

Origenes hat sich aufs gründlichste mit dem Vaterunser beschäftigt. Wie er es in seinen Kommentaren zu Matthäus und Lukas behandelt hat, entzieht sich unserer Kenntnis, da die betr. Stücke nicht erhalten sind. Wir finden dafür aber eine eingehende Erklärung des Vaterunsers in seiner Monographie περὶ εὐχῆς. Diese Schrift ist aus apologetischem Bedürfnis hervorgewachsen[2]. Sie wollte die Anstöße der wissenschaftlich gebildeten Christen am Gebet zerstreuen und gibt darum in ihrem zweiten Teile eine ausführliche Auslegung des wichtigsten der christlichen Gebete, des Vaterunsers, in der er seinen Zweck durch möglichste Vergeistigung des Gebetsinhalts zu erreichen sucht. Außer dieser Schrift sind uns noch einige Zitate zum Vaterunser in anderen Schriften des Origenes, z. T. jedoch nur lateinisch, erhalten.

Als erstes Textproblem empfindet Origenes, der Textkritiker, das Dasein der verschiedenen Matthäus- und Lukasfassung. Er liest:

bei Matthäus	bei Lukas
πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	πάτερ,
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.	ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.
γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.	
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ τῷ ὀφείλοντι ἡμῖν,

1) Dibelius, p. 33 u. 43.
2) cf. v. d. Goltz, Das Gebet, p. 266ff. 274.

bei Matthäus	bei Lukas
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	

Mit deutlicher Ablehnung einer Identifizierung beider Formen vertritt hier Origenes die Ansicht, es seien trotz des teilweise gleichen Inhalts zwei verschiedene Gebete, wie sich aus der verschiedenen Situation ergebe, in der sie gesprochen seien. Das Matthäusgebet sei in der Bergpredigt dem Volke zur Belehrung gegeben, das Lukasgebet sei ein Muster für die Jünger.

Bezüglich der Anrede beantwortet er die Frage, inwiefern Gott unser Vater sei, so: Zunächst anders als im Alten Testament. Dort ist zwar auch die Vorstellung von Gott dem „Vater“ und den Glaubenden als seinen „Kindern“ bekannt (περὶ εὐχῆς 22 1), aber doch nur schattenhaft, wie sie nach Gal. 4 1. 2 bei unmündigen Kindern vorhanden ist, die noch Rechenschaft über ihr Tun schuldig sind und daher von Knechten nicht zu unterscheiden. Da erschien Gott mehr als der strenge Herr, den man fürchten muß. Seit Christi Kommen ist das anders geworden, nun ist die Kindschaft wirklich in vollem Sinne vorhanden. Christus gibt sie jedem, der an seinen Namen glaubt (Joh. 1 12). Diese Versetzung in den Kindesstand ist dasselbe, was 1. Joh. 3 9 die Geburt aus Gott genannt wird (π. ε. 22 2). Vollzogen wird der Umschwung dadurch, daß der Logos als der göttliche Same in das Herz des Menschen kommt und die ἀνακαίνισις τοῦ νοός hervorbringt, die eine innere Umbildung des Menschen zur Ähnlichkeit mit Gott und dessen Abbild, dem Logos, ist. Dadurch daß wir nun von dem Abbild Gottes, dem Logos, wieder Abbilder sind, und der Logos der Sohn ist, sind wir auch Söhne Gottes. Gott ist also insofern unser Vater, als sein Sohn, der Logos, uns zu seinen ihm ähnlichen Brüdern umgestaltet hat (π. ε. 22 4, auch Commentariorum series zu Matthäus, 73, 890 [Migne 13, 1718]). Fragt man nun, worin die Ähnlichkeit besteht, so ergibt sich aus der Beziehung der Umgestaltung auf ἔργον, λόγος und νόημα des betr. Menschen und der mehrfachen Zitierung der Stelle 1. Joh. 3 9 (π. ε. 22 2 3 4), daß die Ähnlichkeit ethisch bestimmt ist und in der Sündlosigkeit des

nunmehrigen Gotteskindes besteht. Abschließend ist also zu sagen: Gott ist nach Origenes unser Vater, weil wir die sündlosen Brüder seines Sohnes geworden sind.

Der Unterschied dieser Auffassung von der des Clemens ist klar. War dort das Kindschaftsverhältnis, das in den Worten „Vater unser" zum Ausdruck kommt, wesentlich intellektualistisch verstanden, so ist es bei Origenes entschieden ethisch gefärbt; dort Befriedigung des Erkenntnistriebes, hier Sündlosigkeit.

Daraus ergibt sich sofort die Frage: Wer darf denn nun die Worte „Vater unser" sprechen? Origenes zieht aus seiner Stellung die Folgerung: Nur das Kind darf „Vater" sagen, und Kind ist nur, wer sündlos ist. Wer noch sündigt und nennt Gott „Vater", der lügt (Com. ser. Matth. 2, 831. [Mg. 13, 1602]), oder begeht eine ἀσέβεια, denn während sein Leben laut seine Gottlosigkeit bezeugt, maßt er sich durch den Gebrauch der Anrede die Kindesstellung an, behauptet, sündlos zu sein (π. ε. 22 3).

Uns taucht da sogleich das Problem auf, ob denn solche Sündlosigkeit seit der Wiedergeburt überhaupt ernsthaft als möglich gedacht werden könne, besonders da doch später eben die Kinder des Vaters um Vergebung ihrer Schulden bitten. Origenes jedenfalls hält sie durchaus für erreichbar. Wem dafür die Selbstverständlichkeit, mit der er diese Forderung hier aufstellt, als Zeugnis nicht ausreicht, der sei auf κατὰ Κέλσου III 62—69 verwiesen. Dort scheidet Origenes scharf zwischen ἀναμάρτητοι ἀρχῆθεν oder μηδέποτε ἡμαρτηκότες, die es mit Ausnahme Christi nie und nimmer gibt, und ἀναμάρτητοι ἐκ μεταβολῆς oder μηκέτι ἁμαρτάνοντες, die es — freilich selten — gibt. Streng genommen haben daher nur diese σπανίως εὑρισκόμενοι das Recht, das Vaterunser zu sprechen. Aber so scharf meint es Origenes hier nun doch nicht; er sieht es als ein ganz gut zu erreichendes Ziel an, daß Wandel und Bekenntnis in Sündlosigkeit zusammenstimmen. Was sonst nur Heilige erreichen, soll hier jeder Christ erreichen. Hierbei hat sich Origenes offenbar etwas zu sehr von dem falschen Verständnis des zitierten Spruches 1. Joh. 3 9 leiten lassen.

Als Gegenstück zu dem sündlosen Gotteskind stellt Origenes den Sünder auf, der nach 1. Joh. 3 9 ἐκ τοῦ διαβόλου ist und

Teufelssamen in der Seele trägt, bis dieser durch die ἐπιδημία τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ in die Seele zerstört wird. Wer kein sündloses Gotteskind ist, gehört zu diesen Teufelskindern (π. ε. 22 .4).

Die Worte „ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ veranlassen Origenes nun zu einer eingehenden Untersuchung des Verhältnisses Gottes zum Himmel. Es ist ihm selbstverständlich, daß Gottes Sein im Himmel nicht irgendwie räumlich zu denken sei, was zu den unglaublichsten Sätzen führe; vielmehr kann es mit der wahren Meinung der Schrift nur geistig als Gott allein angemessen gedacht sein (π. ε. 23 1 2). Damit löst Origenes aber nicht etwa die ganze Himmelsvorstellung auf, sondern der Himmel bleibt ein Teil, und zwar der „bessere Teil“ der Welt (περὶ ἀρχῶν II 4 1, latein. nach Rufin [Mg. 11, 199]), wo die Engel und die Seligen ihren Wohnsitz haben. Aber wo von Gott selbst die Rede ist, da hat man Aussagen über sein räumliches Sein stets so aufzufassen, daß er den Geist der dort und dort anwesenden Personen erfüllt. Er wohnt auf Erden in den Herzen der Heiligen, er war im Paradiese (Gen. 2 u. 3) so, daß er in den Herzen der ersten Menschen wohnte und wandelte, bis sie sich durch die Sünde von ihm trennten; er wohnt im Himmel, indem er geistig die Himmelsbewohner erfüllt, die beseligten Heiligen, Christus selbst oder die Engelmächte. Wenn es hier ausschließlich heißt: Der du bist im Himmel, dann soll Gott damit nicht auf die Himmelsbewohner beschränkt, sondern nur der Abstand angedeutet werden, der graduell zwischen seinem Wohnen in den Herzen der Heiligen auf Erden und in denen der Himmelsbewohner besteht: reichlicher, voller, reiner ist er dort oben zu finden (π. ε. 23 4, auch περὶ ἀρχῶν a. a. O.).

An letzterer Stelle findet sich auch zu des Clemens Polemik gegen die Marcioniten eine Parallelstelle. Origenes sucht dort ebenfalls nachzuweisen, daß der Gott des Neuen Testaments und der des Alten Testaments, der Weltschöpfer, identisch seien, und weist darauf hin, daß gerade von dem christlichen Gotte, dem Vater, gesagt werde, er sei im Himmel. Offenbar habe den Himmel doch kein anderer als er selbst geschaffen. Aber abgesehen davon, daß er die beiden Teile der Gleichung des Clemens gerade vertauscht, zieht er auch nicht aus dem Wort Vater die gewagte Konsequenz des Clemens.

Bei der 1. Bitte führt Origenes über das Heiligen aus, es bedeute „heilig machen“ (π. ε. 24 2). Da das in objektivem Sinne unmöglich ist, — Gottes Name ist schon an sich heilig (π. ε. 24 1) — so kann es sich nur in der subjektiven Sphäre unserer Anschauung vollziehen und bedeutet: die rechte heilige Anschauung gewinnen. Heilig ist sie aber dann, wenn sie Gottes Erhabenheit mit seiner Heiligkeit identifiziert, also die rechte erhabene Vorstellung von Gott hat. Schließlich heißt damit „heiligen“ die rechte, Gottes Erhabenheit adäquate Anschauung haben. Streng genommen paßt das dann aber nicht zu dem Namen Gottes, denn es kommt nicht darauf an, daß wir von dem Namen Gottes die rechte Anschauung haben, sondern von Gott selbst. Wirklich verschiebt auch Origenes die Sache etwas, indem er zwar den Namen ganz richtig als die κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική, d. h. „den zusammenfassenden und vergegenwärtigenden Ausdruck der Wesenseigenart des Genannten“ bezeichnet, aber nun den „Ausdruck“ unter den Tisch fallen läßt und Name Gottes mit Wesenseigenart Gottes gleichsetzt (24 2 3). Dadurch bekommt er als klaren Sinn der Bitte: „Laß uns die rechte, deiner Erhabenheit entsprechende Anschauung von deiner Wesenseigenart bekommen“. Origenes stützt diese Exegese noch durch die Behauptung, die alttestamentliche Redensart „den Namen Gottes erheben“ bedeute auch nichts anderes als „zur wahren und hohen Erkenntnis der Eigenart Gottes gelangen“ (24 4).

Hier haben wir also tatsächlich eine solche intellektuelle Heiligung, wie wir sie schon bei Clemens als möglich hinstellten. Es hat daher bei dem eigentümlichen Verhältnis von Origenes zu Clemens starke Wahrscheinlichkeit, daß Clemens erst recht die 1. Bitte intellektualistisch erklärt hat.

Was endlich die grammatische Form des ἁγιασθήτω und der folgenden Parallelformen betrifft, so stellt Origenes aus seiner Schriftkenntnis fest, daß diese Imperativformen, wie öfters in der LXX, optativisch zu verstehen seien. Daraus folge nun aber nicht, daß alle in der Schrift vorkommenden Imperative, besonders die Gottes, optativisch zu fassen seien, — eine Ansicht, die er, gegen Tatian polemisierend, ad absurdum führt (24 5). Diese Beobachtung hat Origenes öfters ausgesprochen, einmal mit direktem Hinweis auf unsere Bitte (Hom.

in Cant. cant., nach Hieronymus, I 3. Zitat 50 [Mg. 13, 40]), oder auch bei der 3. Bitte (Comment. in ep. ad Rom., nach Rufin, II 499. Zitat 75 [Mg. 14, 919]).

Zur 2. Bitte. Origenes geht bei seiner Reichsgottesvorstellung von dem Worte Jesu (Lc. 17 20f.) aus, daß das Reich Gottes nicht μετὰ παρατηρήσεως komme. Es ist eine geistige Größe, ein Reich Gottes „in uns". Gott erfüllt ja die Herzen der Heiligen an sich schon, und das bedeutet ein Regieren Gottes in diesen Herzen nach den geistlichen Gottesgesetzen, woran auch Christus teilnimmt. Bezeichnenderweise teilt Origenes Gott selbst mehr die intellektuelle Seite der Herrschaft zu, die beseligende Regierung des ἡγεμονικόν, der Vernunft, während Christus als λόγος und δικαιοσύνη die ethische Betätigung des Menschen in Heilsverkündigung und Tugendübung regiert. Belebt wird diese Darlegung noch durch die Schilderung des Gegenstückes, des Reiches der Sünde, in dem der Sünder unter die Herrschaft des Fürsten dieser Welt geknechtet ist (25 1).

Beim „Kommen" der Herzensherrschaft Gottes hat man nun aber nicht bloß an ihren erstmaligen Eintritt im Herzen zu denken, dann wäre ja die 2. Bitte hinterher überflüssig, sondern an ihr immer intensiveres Wachstum. Erkenntnis und Tugend sind Dinge, die auf Erden immer noch zunehmen können. Der Abschluß und Höhepunkt wird erst im Jenseits erreicht, wo sich das innerliche Reich Gottes in vollkommener Erkenntnis und Tugend zeigen wird (25 2). Christus selbst befördert dieses Kommen in uns durch siegreichen Kampf gegen seine in uns auftretenden Feinde, den Fürsten dieser Welt und sein Reich der Sünde. Schließlich bleibt auch der Tod nicht als Feind des geistigen Reiches Gottes übrig, sondern wird abgetan, sodaß wir die Unsterblichkeit erhalten (25 3).

In all diesen Ausführungen ist das Reich Gottes als rein geistige Größe gedacht, aber schon die Unsterblichkeit beginnt darüber hinauszugreifen. Und Origenes hat auch den geistigen Reichsgottesbegriff nicht ausschließlich durchgeführt. Auch er kennt das Reich Gottes als absolute Weltherrschaft Gottes. So wenn er die Stelle 1. Kor. 15 24–28 zitiert (25 2). Das Reich, das Christus da nach Überwindung aller Feinde Gott übergibt, ist nicht das innerliche, in dem Gott ja längst die Herrschaft hatte, sondern das Reich der Welt, das Christus

als kämpfender Statthalter für Gott verwaltete. Ebenso ist dies weltumspannende Herrlichkeitsreich gemeint, wenn Origenes in der 11. Homilie über Exodus (nach Rufin, 7, 172, Zitat 38 [Mg. 12, 382]), von dem ewigen und unvergänglichen Reiche spricht, das erst nach dem zeitlichen kommt, und im Römerkommentar (nach Rufin, V. 3 555, Zitat 58 [Mg. 14, 1028]) von dem noch nicht vorhandenen futurum regnum, um das wir beten, da Jesu Herrschaft auf Erden noch nicht vollständig sei. Origenes kennt also das Reich Gottes als eine zweigestaltige Größe, deren Formen in einander übergehen.

Voraussetzung für das Kommen des innerlichen Reiches Gottes ist nach Origenes der Bruch mit der Sünde, da Reich Gottes und Sünde nicht nebeneinander im Menschen herrschen können (25 3). Wenn ich recht sehe, ist damit der prinzipielle Bruch mit der Sünde, der mit der Willensentscheidung gegen sie gegeben ist, gemeint, nicht etwa schon die selbstvollbrachte völlige Reinigung von Sünde, da Origenes ja voraussetzt, daß diese mit Hilfe Christi geschieht.

Als Einzelheit mag hier noch Erwähnung finden, daß Origenes bei der 2. Bitte einmal von einer εὐνομουμένη πόλις spricht (25 1), in freier Verwendung des von Clemens gebrauchten Bildes, das dieser aber bei der 3. Bitte bot.

Zur 3. Bitte. Zunächst stellt Origenes fest, daß Lukas die 3. Bitte nicht hat. Er hält ja aber eben das Lukasgebet für ein anderes als das bei Matthäus überlieferte. Dann bietet er den geistreichen Einfall, daß man das ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς auf alle drei Bitten beziehen könne, ohne das aber wirklich fruchtbar zu machen (26 2).

Von dem Inhalt der Bitte gibt er eingangs (26 1) die einfache wörtliche Auslegung, um sich dann weiterhin in gewagten Allegorien zu ergehen. Der Beter ist nach ihm der Überzeugung, daß der Wille Gottes bei allen Himmelsbewohnern vollkommen geschieht. Bei uns auf Erden ist das nicht der Fall, und darum bitten wir, daß auch bei uns der Wille Gottes restlos durchgeführt werde. Da ist der Gegensatz: Himmelsbewohner — Erdenbewohner. Aber nun kommt ihm ein Einwand: Zu den Himmelsbewohnern gehören doch auch die Geister der Bosheit, also geschieht Gottes Wille im Himmel garnicht vollkommen. (26 3). Aber diese bösen Geister gehören ihrem ganzen Wesen nach auf ihren eigentlichen Tummelplatz,

die Erde; mögen sie sich auch noch ab und zu unter den Himmelsbewohnern aufhalten, zu ihnen zu rechnen sind sie nicht, prinzipiell ist ihr Sturz schon vollzogen. So bleibt es also bei der Auslegung: „wie im Himmel" = vollkommen. (26 5).

Aber diese allgemeine Deutung befriedigt Origenes nicht, und so bietet er folgende allegorische: der Himmel ist Christus, denn der Himmel ist Gottes Thron, und einen würdigeren Thron für Gott als Christus, den ja Gott ohnehin in vollstem Maße erfüllt, gibt es nicht. Entsprechend ist dann die Erde die Kirche, denn die Erde ist Gottes Fußschemel, und was gäbe es würdigeres für diesen Dienst als die Kirche? Der Sinn der Bitte ist dann der: dein Wille geschehe so vollkommen, wie Christus ihn erfüllt hat, auch in der Kirche. — Da der Weg, den das Kirchenglied dazu einschlagen muß, der des engen geistigen Anschlusses an Christus ist, nicht etwa der enge Anschluß an die sichtbare menschliche Gemeinschaft mit ihrer apostolischen Lehre, so zeigt sich auch bei Origenes der Kirchenbegriff als der alte der Gemeinschaft der wahren Glieder Christi (26 3) wie bei Clemens.

Endlich bietet Origenes auch noch eine moralische Deutung[1]. Der Himmel gehört mit dem Göttlichen, Guten zusammen, die Erde mit dem Vergänglichen, Sündhaften. Abstrahiert man einmal von dem räumlichen Moment des Gegensatzes, so kann man unter Erde die Irdischgesinnten, Schlechten verstehen, unter Himmel die Himmlischgesinnten, Guten. Die Bitte spricht dann aus, Gottes Wille möge bei den Bösen in derselben Weise geschehen wie bei den Guten, d. h. entweder sein Gesetzeswille möge sich bei ihnen durchsetzen, wie bei den Guten, oder sein Richterwille möge das gleiche Ergebnis wie bei den Guten, die Aufnahme in die Seligkeit, so auch bei den Schlechten haben, womit gemeint ist, daß sich die Schlechten unterdessen bekehrt haben (26 6).

Mit der Deutung des Clemens deckt sich keine dieser drei Auslegungen völlig, auch die erste nicht, da Origenes ganz allgemein von οἰκεῖοι τῶν οὐρανῶν redet, während Clemens zur οὐράνιος ἐκκλησία nach Στρ. VI 14 108 nur die beseligten Christen rechnet. Bei aller geistigen Verwandtschaft beider,

1) Löschcke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus v. Antiochia, p. 34 vermutet hierin eine Reminiszenz an Theophilus.

die sich auch im gleichen Kirchenbegriff zeigt, geht Origenes doch seine eigenen Wege.

Möglicherweise gehört noch der besondere Fall hierher, daß Origenes einmal die zweite Hälfte der Bitte weggelassen und die Worte γενηθήτω τὸ θέλημά σου als Wort der Ergebung gefaßt hat (Comment. Rom., nach Rufin, VII 6 602, Zitat 62 [Mg. 14, 1120]). Wenn es da heißt, der Herr habe uns so im Gebet sprechen gelehrt, so denkt man allerdings zuvörderst an das Vaterunser. Es ist aber mindestens ebensogut möglich, daß Origenes an das gleichlautende Gebet Jesu in Gethsemane (Mt. 26 42) gedacht hat. Auch davon kann man sagen, der Herr habe es uns im Gebet sprechen gelehrt.

Zur 4. Bitte. Es steht für Origenes von vornherein fest, daß ὁ ἄρτος nicht das gewöhnliche Brot ist, denn Jesus habe gesagt, man solle um himmlische und große Dinge bitten (Agraphon)[1], das leibliche Brot sei dazu nicht zu rechnen (27 1). Der tiefere Grund ist natürlich der Spiritualismus von Origenes[2]. Er weist dann aus der Schrift nach (27 2 3 4), daß Brot oder Speise (βρῶσις) ein vieldeutiger Begriff sei, wo es geistlichen Sinn habe. Bald meine Jesus damit den Glauben an sich (Joh. 6 27), bald sich selber (Joh. 6 32ff.), bald endlich sein Fleisch (Joh. 6 51) im Abendmahl. Origenes entscheidet sich nicht ausschließlich für eine von diesen Bedeutungen, sondern wie man mit der Art der Speise sich nach der Aufnahmefähigkeit der Essenden richten müsse, so nehme auch das lebendige Brot vom Himmel, der Logos, verschiedene Gestalt an; für die Kinder sei es Milch, für die Schwachen Kraut, für die Starken aber Fleisch (im Abendmahl). Allen aber sei es die passende, kraftspendende Nahrung (27 5 6 9).

Von ἐπιούσιος gibt Origenes eine ausführliche Ableitung. Es stamme offenbar von den Evangelisten selbst, da es sonst nirgends in der Gräzität vorkomme. Verwandt sei περιούσιος in Exod. 19 5. Beide kämen von οὐσία. Ohne sich deutlich zu entscheiden, gibt Origenes dann die Anschauungen der idealistischen und materialistischen griechischen Philosophie über οὐσία wieder. Nur das geht daraus hervor, daß οὐσία das eigentlich Wesentliche an den Erscheinungen bedeutet,

1) Resch, Agrapha, p. 111f.

2) Löschcke a. a. O. p. 33 vermutet hier eine Polemik des Orig. gegen Th., der ἄρτος vielleicht real erklärt habe.

was übrig bleibt, wenn alles Individuelle und Zufällige von ihnen weggedacht wird (27 8). Einen solchen wesenhaften Kern hat auch der Mensch, und zwar sind es νοῦς und ψυχή. Ἐπιούσιος ist dann das, was sich auf diesen Wesenskern bezieht. Etwas wie ἄρτος kann daher sinnvoll nur dann ἐπιούσιος „Wesenbrot" genannt werden, wenn es diesen Wesenskern irgendwie nährt oder in ihn übergeht. Das paßt nach Origenes auf den Logos vorzüglich, denn der Λόγος ist unserer φύσις λογική, dem νοῦς, ganz entsprechend, und der Seele gibt er tatsächlich Gesundheit, Wohlbefinden, Kraft und schließlich die Unsterblichkeit (27 9). Hiermit fällt das letzte Schlaglicht auf des Origenes Anschauung von ἄρτος. Es seien nur andere Ausdrücke dafür, wenn die Schrift vom „Holz des Lebens" (Gen. 2 9. Spr. 3 18. Apc. 2 7. 22 2 14 19) oder der „Weisheit Gottes" (Spr. 3 19) rede. (27 10). Damit ist der Logos als ἄρτος als τροφιμὸν μάθημα (27 9), also intellektualistisch, bestimmt, selbst in seiner Gestalt als σάρξ im Abendmahl, wobei Origenes an einen geistigen Genuß des Logos denkt[1]. Wie man sich solchen Genuß vorzustellen hat, zeigt er unter Zuhilfenahme starker Allegorien an Bibelworten (27 11 12).

Sprachlich möglich wäre auch eine andere Ableitung von ἐπιούσιος, die von ἐπιέναι = herankommen, sodaß ὁ ἄρτος ἐπιούσιος das Brot der Zukunft wäre, das Gott uns vorweg geben soll. Aber die andere Deutung zieht Origenes vor, — natürlich weil sie tiefsinniger ist (27 13).

Es ist eine notwendige Folge daraus, daß nun σήμερον auch spiritualisiert wird. Origenes bringt Schriftzeugnisse bei, daß σήμερον mehrfach für den ganzen αἰὼν οὗτος gebraucht werde. So sei es auch hier zu verstehen (27 13). Er benutzt dann diese Gelegenheit zu einem ausführlichen Exkurs über die Weltperioden, die in der Schrift eben als Tage symbolisiert seien, und baut eine unendliche Reihe solcher Welttage an der Hand der jüdischen Festjahrsordnung auf (27 14 15). So bedeute denn auch des καθ' ἡμέραν bei Lukas nicht Erdentage, sondern Welttage, künftige Perioden der Ewigkeit, für die wir schon immer um das Lebensbrot bitten (27 16). Dieser Auslegung widerspricht auch das ἡμῶν nicht, das bei Matthäus ohne weiteres klar, bei Lukas antizipatorisch gedacht ist (27 17).

---

1) Redepenning, Origenes II 439ff.

Bei der 5. Bitte erörtert Origenes zuerst das Wesen der Schuld. ὀφείλημα kommt von ὀφειλή Verpflichtung, Schuldigkeit (τὰ καθήκοντα), und ὀφείλειν heißt zu etwas verpflichtet sein, Pflichten haben, zwei Worte, denen so durchaus kein sittlicher Tadel anhaftet. Es ist vielmehr etwas ganz selbstverständliches, daß wir ὀφειλαί haben, und Origenes zählt die verschiedensten auf (28 1 2 3 4). Man kann nun jeder einzelnen gegenüber zwei Stellungen einnehmen, entweder man erfüllt sie, löst die Verpflichtung ein (ἀποδιδόναι, ἐπιτελεῖσθαι, κατορθοῦν), dann ist alles in Ordnung; oder man tut es nicht, dann wird die unerfüllte ὀφειλή zum ὀφείλημα, zur Pflichtverletzung, die uns dem, den sie betrifft, gegenüber bindet (κατέχειν), ja strafbar macht. Schuldig (ὀφειλέτης) sein heißt also in diesem Sinne: mit Pflichten unrechterweise im Rückstand sein (ἐλλείπειν) (ebenda). Diese beiden Möglichkeiten treten nun im Leben in den verschiedensten Abstufungen auf: vollkommene Erfüllung — überwiegende — sehr mangelhafte Erfüllung — völlige Nichterfüllung (ἀποστερεῖν τὴν ὀφειλήν). Unzweifelhaft ist völlige Erfüllung aller ὀφειλαί möglich, aber sie ist nur mit der Zeit (χρόνῳ ποτέ) zu erreichen, und was bis dahin an Pflichten unerfüllt blieb, ist nicht ohne weiteres aus der Welt geschafft. Vielmehr ist gerade dazu die 5. Bitte da. Und die Vergebung der früheren Pflichtverletzungen wird dem vollkommen Gewordenen billigerweise (εὐλόγως) erteilt, in Ansehung seines erfolgreichen Strebens nach Vollkommenheit (28 5). Die göttliche Vergebung stellt sich demnach dar als Erlaß früherer Schulden an die Vollkommenen um dieses ihres jetzigen Zustandes willen. Das bildet keinen Widerspruch zu der früheren Behauptung von der Sündlosigkeit des Gotteskindes, das allein das Vaterunser beten darf.

Soll nun aber die Bitte nicht eines Tages überflüssig werden, so ist nur die Annahme möglich, daß die göttliche Vergebung tatsächlich erst im jüngsten Gerichte erfolgt, was Origenes auch mit Rö 14 10 und 2. Kor. 5 10 in Aussicht stellt, wenn auch mehr nach der negativen Seite, daß da für die, die ihre Verpflichtungen hier nicht erfüllt haben, ihr Rückstand zur Anklageschrift vor dem Richterstuhle Christi werden soll.

Man würde mithin als den eigentlichen Grund für die Vergebung unserer Sünden nach Origenes (28 5) unsere Vollkommenheit anzusehen haben. Es fragt sich nun, wie dazu der Zusatz

paßt, den Origenes für Matthäus ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν gelesen hat, nicht ἀφίεμεν, wie er einmal (28 8) offenbar irrtümlich schreibt, während er an den zwei Hauptstellen (18 2 u. 28 1) — gewiß nach einem Blick in seine Handschrift — ἀφήκαμεν setzt. An sich ist ja der Gedanke klar. Wenn wir selbst Gott um Erlaß alter Schulden bitten müssen, dann können wir unsern Schuldnern gegenüber nicht hartherzig sein. Wir wünschen, daß Gott des Bösen nicht gedenkt, das wir getan haben, wie sollten wir da nicht ἀμνησικάκως φέρειν gegenüber denen, die bei uns Schuld angehäuft haben? (28 6.) Das erfordert schon das allgemeine Gerechtigkeitsgefühl, aber das hat auch Christus ausdrücklich im Gleichnis vom Schalksknecht als Gottes Maxime klargemacht: Wer unversöhnlich ist, kann keine Vergebung finden! (28 7.)

Fügt man also der Bitte um Vergebung die Versicheruug hinzu: „Wir haben unsern Schuldnern vergeben", so ist das zum mindesten ein Hinweis für Gott, daß die conditio sine qua non erfüllt sei; ὡς wäre dann = nachdem. Es kann aber auch als eigentlicher Grund gemeint sein: „Weil" (= ὡς) wir vergeben haben, vergib uns auch. Origenes hat sich hier nicht deutlich erklärt, wie er das ὡς verstanden haben will. Ist wirklich, wie oben dargelegt, der eigentliche Grund für unsere Vergebung unsere sündlose Vollkommenheit, dann kann nicht zugleich unsere Versöhnlichkeit der eigentliche Grund sein, denn beide Begriffe decken sich nicht. Es wäre eine starke Herabstimmung der Vorbedingung, wenn statt der Erfüllung sämtlicher ὀφειλαί auf einmal schon die einer einzigen, der Vergebepflicht, genügte. · Aber selbst wenn der Hinweis auf unsere Versöhnlichkeit nur den bekannten Riegel zurückschieben sollte, so erscheint er neben dem Vollbegriff der Vollkommenheit dürftig und überflüssig. Man wird also, um zum Ziele zu kommen, die Begründung der Sündenvergebung auf die Vollkommenheit als Nebentrieb ausscheiden müssen. Wenn man bedenkt, daß Origenes 28 8 die lukanische Fassung καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, von dem παντὶ abgesehen, der bei Matthäus gleichsetzt und diese Fassung doch mit aller Deutlichkeit die Bitte um Vergebung mit dem eigenen Tun begründet, und wenn man dazu vergleicht, daß Origenes Hom. in Leviticum (nach Rufin) II. 4 190 Zitat 68 (Mg. 12,418) sagt: nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos remittimus,

so muß man doch annehmen, daß Origenes ὡς als Begründungspartikel angesehen hat. Unsere Versöhnlichkeit ist der Grund unserer Vergebung. Dann liegt aber derselbe Anspruch darin, den wir schon bei Clemens fanden.

Hängt die göttliche Vergebung demnach an der menschlichen, so liegt natürlich in dem Zusatz auch eine starke Mahnung zur Versöhnlichkeit, die Origenes nicht verfehlt, an seine Leser zu richten (28 7). Er setzt dabei aber voraus, daß die Notwendigkeit, dem Nächsten zu vergeben, nur dann an uns herantritt, wenn dieser darum bittet. Wer das nicht tut, den soll man zur Bitte darum zu bringen suchen (28 7). Gelingt das nicht, dann hat der Betreffende sich die Folgen selbst zuzuschreiben. Es fällt Origenes daher bei Lukas das παντί auf, welches keinen Unterschied zwischen reuigen und verstockten Schuldnern gelten läßt. (28 8.)

Daß Matthäus von ὀφειλήματα, Lukas von ἁμαρτίαι spricht, gleicht Origenes dadurch aus, daß er ganz mit Recht das Nichterfüllen von Pflichten als Sünde bezeichnet (28 8). Entsprechend nennt er im Römerkommentar (nach Rufin) IV 1 522 Zitat 64 (Mg. 14,964) unter Zitierung der 5. Bitte Schuld eine Bezeichnung für Sünde.

Schließlich ist es Origenes noch von Wichtigkeit, festzustellen, daß es gerade „unsern“ Schuldnern heißt. Er sieht darin eine Beschränkung unsers Vergebens auf das, was gegen uns selbst gesündigt worden ist. Was gegen Gott gefehlt wird, zu vergeben, ist nicht unsers Amtes, doch hat Gott dafür besondere Männer voll heiligen Geistes berufen, wie die Apostel und alttestamentlichen Priester, welche auch Sünden gegen Gott vergeben können, — wenn es keine Todsünden sind (28 8 9 10).

Zur 6. und 7. Bitte. Die ganze Darlegung des Origenes über diese nach seiner Meinung zusammengehörigen Bitten ist hier von dem Gedanken beherrscht, daß die wörtliche Auslegung unmöglich sei. Es könne in der 6. Bitte nicht eine völlige Befreiung vom πειρασμός im landläufigen Sinne erbeten werden (29 1 3 4 5 9 11. 30 1 2), denn unser ganzes Leben sei ein einziger großer πειρασμός (29 1). Zur Stützung dieser Behauptung führt Origenes an, daß unsere gottfeindliche σάρξ unser ganzes Leben hindurch eine Quelle von Versuchungen bilde (29 1 2), und daß, wer etwa doch einmal mit Fleisch

und Blut nicht mehr zu ringen habe, von den bösen Mächten dieser Welt versucht werde (29 2). Außerdem sei es dann sicher, daß alle Menschen so von Versuchungen, als deren Ausgangspunkt hier Gott erscheint, heimgesucht würden (29 3). Es herrsche also die denkbar größte Verbreitung von Versuchungen.

Bewies Origenes das zunächst mit Schriftstellen, zu denen sich noch der Hinweis auf das Leben der Apostel gesellt, die in besonderem Maße unter πειρασμοί zu leiden hatten (29 4), und auf Ps. 26 2 (LXX: 25 2), der geradezu um πειρασμοί bittet, so appelliert er dann an die eigene Erfahrung der Leser und zählt in langer Reihe die Versuchungen auf, die uns ständig umgeben (29 5 6 7 8 9 10). Es ist also hinreichend bewiesen, daß unser ganzes Leben ein πειρασμός ist und die Bitte nicht den gewöhnlichen Sinn hat. Als Begriff von πειρασμός ergibt sich aus dem allen, daß er eine Lockung zur Sünde ist, die sich als ein innerer ἀγών des Menschen mit Fleisch und Blut oder mit bösen Geistern vollzieht, abgesehen von den Läuterungsversuchungen, die von Gott selbst ausgehen.

Wenn es sich in der Bitte aber nicht darum handeln kann, daß der ἀγών aufhören soll, weil er untrennbar mit unserm ganzen Leben zusammenhängt, dann kann sich die Bitte nur darauf beziehen, daß Gott den Kampf nicht zur Niederlage werden läßt. Dahin legt Origenes sie aus. In Versuchung kommen im Sinne der Bitte heiße ἡττᾶσθαι (29 9), ὑπὸ τοῦ πειρασμοῦ περιβάλλεσθαι, νικᾶσθαι (29 11), τοῖς δικτύοις αὐτοῦ ἐνέχεσθαι (29 9). Da aber weder in dem Begriff „kommen“ noch in dem Begriff „Kampf“ von Hause aus etwas von „fallen“ oder „Niederlage“ liegt, so führt das zu einem Bedeutungswandel beider Worte, der nur gewaltsam genannt werden kann. Unwillkürlich drückt sich das auch in des Origenes Sprechweise aus, wenn er, wo er genau sein will, sagt: εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν πειρασμόν (29 9 11 16).

Was wir mithin nach Origenes inbetreff des πειρασμός erbitten können, ist dies, daß Gott uns vor ihm im Sinne einer Niederlage durch die Sünde behüten möge (29 9 11). Den Kampf selbst wird Gott nach Lage der Sache auf die Dauer nicht verhindern, aber er kann uns durch wirksame Unterstützung helfen, daß unser Streiten vom Sieg gekrönt ist (29 19). An der Entstehung der Versuchung ist Gott insofern beteiligt, als er dem versuchenden Faktor die ἐξουσία dazu

erteilt (30 2). Schließlich kann man sogar geradezu von einer χρεία der Versuchung reden, einem Zweck, der sie notwendig macht (29 17): sie klärt uns über unser wahres Wesen auf, indem durch sie uns selbst das Böse, das in uns ist, aber auch das Gute zu Bewußtsein kommt. Die dafür angezogenen biblischen Beispiele beweisen in ihrer Auswahl, daß Origenes hier von dem πειρασμός als ἀγών redet, sonst hätten nicht die Brüder Hams und Joseph im Hause Potiphars mitgenannt sein können (29 18). In diesem Sinne bedeutet der πειρασμός in Gottes Hand geradezu ein Mittel der Erziehung — Origenes war nicht umsonst Schüler des Verfassers des „Pädagogen" — denn Gott, der ja überhaupt nach des Origenes und nicht nur dessen Meinung jede Seele unter Wahrung ihres αὐτεξούσιον zum Heile zu leiten (οἰκονομεῖν) sucht (29 13), läßt auf diese Weise die Seele heilsame Erfahrungen machen.

Aber dem gründlichen Exegeten Origenes ist es nicht entgangen, daß die bisherige Erörterung dem Wortlaut der 6. Bitte noch nicht völlig gerecht geworden ist. Es heißt ja dort μὴ εἰσενέγκῃς; das ist mehr als die ἐξουσία an die versucherischen Mächte erteilen, und wo vollends πειρασμός Niederlage bedeuten soll, da tut sich ein neues Problem auf. Indem Origenes es löst, gibt er einen dritten Begriff von πειρασμός. Er fragt: Kann man von Gott sagen, daß er in die Versuchung = Niederlage = Sünde hineinführt? (29 11) Antwort: Ja! Wie die Schrift beweist, sind viele Leute nicht anders von ihrem bösen Wesen zu heilen, als dadurch, daß Gott sie einmal eine Zeit lang recht tief hineingeraten läßt, sodaß sie vor lauter Überdruß daran sich dem Guten zuwenden. Das ist kurz der Sinn der langen Auseinandersetzung in 29 12—16. Wie Gott in der Wüste das fleischlüsterne Volk Israel durch ein Übermaß von Fleisch von seiner Gier heilte (29 13 14), so gab er auch die Heiden an das Übermaß ihrer Lüste dahin, um sie durch eine solche Sündenkur zu läutern (29 12 15), so verstockte er den Pharao, um ihn desto gefügiger zu machen. Das Ganze ist wieder eine uns allerdings unerträglich erscheinende pädagogische Maßregel Gottes. Diese Auffassung von πειρασμός ist von der bisherigen geradesoviel verschieden, als ein einzelnes Erliegen unter einem sündlichen Reize von einem langandauernden, intensiven Versinken in Sündenknechtschaft verschieden ist.

Der tiefste Sinn der Bitte ist damit der: „Verhänge keine solche Sündenkur oder Verstockung über uns“ oder, weil sie ja nur einzutreten braucht, wenn wir durch bösen Wandel dazu Ursache geben: „Laß uns nicht so weit kommen, daß du dein schärfstes Zuchtmittel, die Sündenkur, gegen uns anwenden mußt“ (29 16).

Es ist nun nichts inhaltlich Neues mehr, was die 7. Bitte hinzufügt. Origenes sieht sie als bloßen Zusatz zur 6. Bitte an, belegt das aber nur formal: die 7. Bitte fehlt bei Lukas, also konnte sie nichts Neues enthalten. Sie war nur eine ausmalende Erläuterung für die große Menge des Volkes, zu der Jesus bei Matthäus redete (30 1).

Für Origenes und alle Griechen war es selbstverständlich, daß die Bitte von einem πονηρός sprach[1], vom ἐχθρὸς ἀντιπαλαίων (30 1). Warum er gerade „der Böse“ heißt, erörtert Origenes in der Homilie in psalm. XXXVI (der LXX.) II 4 Zitat 81 (Mg. 12, 1332, lateinisch nach Rufin.). πονηρία ist die freigewollte, beabsichtigte Schlechtigkeit, im Unterschied von der durch Unwissenheit entstandenen. Weil nun der Teufel mit Bewußtsein und voller Absicht Böses tut, heißt er ὁ πονηρός[2].

Die vorige Bitte nannte ihn nicht; soll er also trotzdem nichts Neues sein, dann muß er doch irgendwie in der 6. Bitte seinen Platz haben. Scheinbar waren unser Fleisch und die bösen Mächte in der Welt die eigentliche und letzte Ursache unserer Versuchungen, aber hier enthüllt Origenes ihren wirklich letzten Ausgangspunkt, wenn er sagt, daß der Böse uns durch allerhand Schliche (μεθοδεῖαι) und ihm ergebene Diener nahekommt (30 1). Damit kann nichts anderes gemeint sein als die genannten Faktoren. Wie auch das Beispiel Hiobs und letzlich Jesu zeigt, stiftet er alle Versuchungen im Grunde selber an, jedoch unter der ἐξουσία Gottes (30 2). Jeder Sieg über die Versuchung ist demnach ein Sieg über den πονηρός selbst. So ist auch das ῥύεσθαι zu verstehen, womit gerade so wenig eine definitive Fernhaltung des Bösen, eine Verweigerung der ἐξουσία gemeint sein kann, wie mit der Befreiung von der Versuchung (30 1 2).

---

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 138f.
2) ebenda p. 97 u. 138f.

Das rechte Gebet der 6. und 7. Bitte lautet dann: „Laß uns im Kampfe mit der Sünde keine Niederlage erleiden, sondern gib uns den Sieg über den Bösen“ (30 3). Oder, wenn man die andere offizielle Auslegung von πειρασμός berücksichtigt: „Laß uns nicht dahin kommen, daß die Sündenkur nötig wird, sondern gib uns den Sieg über den Bösen.“

Eine eigenartige Auslegung der 7. Bitte sei noch erwähnt, die sich in der Homilie V in XXXVI. psalm. (nach Rufin, 7. Zitat 77 [Mg. 12, 1366]) findet. Wenn sich im Tode die Seele vom Leibe trennt, dann fahren die bösen Geister, die Henkersknechte des Fürsten der Welt, auf sie los, um sie, je nach ihrem Erdenwandel, mit Recht oder mit Unrecht an sich zu reißen. Daß das nicht geschehen möge, darum bittet die 7. Bitte in geheimnisvoller Weise[1]. Das ist ein Rest massiven heidnischen Volksaberglaubens.

Zusammenfassung. Nach Origenes würde das Vaterunser etwa so lauten:

Gott, der du die Herzen aller Himmelsbürger erfüllst, dem wir in Sündlosigkeit wesensähnlich geworden sind,

Schenke uns die rechte, deiner Erhabenheit entsprechende Anschauung von deiner Wesenseigenart.

Deine Herzensherrschaft in Erkenntnis und Tugend breite sich in uns aus, daß du schließlich in der ganzen Welt alles in allem wirst.

Dein Wille geschehe so vollkommen wie bei den Himmelsbewohnern, auch bei uns Erdenbewohnern, oder: wie bei Christus, auch in der Kirche auf Erden, oder: wie bei den Guten, auch bei den Bösen.

Schenke uns die Nahrung, die unser innerstes Wesen braucht, den geistigen Genuß des Logos, in dieser Weltzeit.

Erlaß uns unsere alten Schulden, weil wir auch denen, die uns baten, ihre Schulden erlassen haben (nach Matthäus).

Vergib uns unsere alten Sünden, denn auch wir erlassen ja allen ihre Schulden bei uns (nach Lukas).

Laß uns im Kampfe mit der Sünde keine Niederlage erleiden, insbesondere laß uns nicht soweit kommen, daß du uns nur durch eine Sündenkur wieder bessern kannst, sondern schenke uns den Sieg über den Bösen.

---

1) cf. Chase, p. 139.

Wie sattsam bekannt ist, war Origenes Schüler des Clemens, und wir haben an diese Tatsache gelegentlich schon erinnert. Die wenigen Punkte, an denen man beider Exegese vergleichen kann, bestätigen das Verwandtschaftsverhältnis auch für dieses Gebiet der Theologie durchaus. Abgesehen von der hypothetischen Gleichheit in der Exegese der 1. Bitte, sind beide gleich im Kirchenbegriff und in der Auslegung der 5. Bitte, soweit man das bei Clemens beobachten kann, verwandt in der Polemik gegen Marcion auf Grund der Anrede, in der Fassung der 3. Bitte und, um eine Kleinigkeit zu nennen, in dem Bilde von der wohlregierten Stadt. Aber in diesen Dingen und mehr noch in der verschiedenen Fassung des Kindschaftsverhältnisses spiegelt sich andrerseits die Tatsache wieder, daß Origenes ein durchaus selbständiger Denker war.

Es würde die Aufgabe dieser Untersuchung überschreiten, wenn man versuchen wollte, die ganze Größe des Einflusses von Clemens auf Origenes zu ermitteln, aber soviel läßt sich immerhin sagen, daß er sich nicht nur auf Einzelheiten, sondern auf große Grundanschauungen erstreckt. Dazu gehört, auf die Methode gesehen, die Kunst des Umdeutens und Allegorisierens und sachlich der aus der Liebe zur Philosophie hervorgehende Drang, alles möglichst geistig und damit intellektualistisch aufzufassen. Aber gerade das Beispiel der Kindschaftsauffassung zeigt, daß Origenes darin nicht so weit geht, wie sein Lehrer. Der kirchliche Einfluß auf ihn war ungleich stärker[1] als auf Clemens. Dazu kommt noch in sittlichen Dingen bei beiden ein etwas oberflächlicher Optimismus, der die völlige Erfüllung des Willens Gottes auf Erden für möglich hält und sich darum getraut, Leistungen vor Gott zu bringen.

Exegetische Übereinstimmung in verschiedenen Punkten ist zweifellos, trotzdem möchte ich nicht etwa behaupten, daß Origenes in seiner Auslegung in περὶ εὐχῆς direkt literarisch von den hier wiedergegebenen Clemensstellen abhängig ist. Das wäre bei der geistigen Bedeutung des Origenes schon an sich sehr wenig wahrscheinlich, und ganz besonders ungereimt in Anbetracht der Verstreutheit dieser Clemensstellen über seine ganzen Schriften. Literarische Abhängigkeit könnte nur bezüglich der verlorenen exegetischen Werke des Clemens an-

1) Dibelius, p. 33 u. 43.

genommen werden, mit denen die gelegentlichen Äußerungen dann harmonieren würden, und auch da nur mit der nötigen Berücksichtigung der Selbständigkeit eines exegetischen Meisters wie Origenes.

Die Stücke seiner Vaterunserauslegung, in denen uns Parallelen bei Clemens nicht erhalten sind, vermögen dem exegetischen Charakterkopf des Origenes keine wesentlich neuen Züge hinzuzufügen. Die Ausführungen über das Sein Gottes im Himmel, über das innerliche Reich Gottes und über das Wesenbrot zeigen nur wieder den Spiritualismus; die Hochschätzung der Erkenntnis als einer wesentlichen Gabe des Reiches Gottes und als des eigentlichen Inhaltes des Wesenbrotes zeigt den Intellektualismus von Origenes. Die Lehre von der Vollkommenheit des Gotteskindes, vom αὐτεξούσιον des Menschen und von der Sünde als Heilmittel stellen wieder seinen sittlichen Optimismus ins Licht. Endlich illustriert seine dreifache Exegese des Wortes „Himmel“ bei der 3. Bitte und zahlreiche mehr nebensächliche Deutungen anderer Schriftworte seine Vorliebe für die allegorische Auslegungsweise, deren Resultate uns zum Teil so unwissenschaftlich-willkürlich, z. T., namentlich bei den alttestamentlichen Stellen, überraschend modern anmuten. Das alles vereinigt sich, um auch von der exegetischen Seite her Origenes als den christlichen Gnostiker erscheinen zu lassen.

---

3. Cyrill von Jerusalem.

Von Cyrill ist eine kurze Erklärung des Vaterunsers in seiner V. mystagogischen Katechese auf uns gekommen. Der Zweck dieser Katechesen war, die Neugetauften auf die Teilnahme am Gottesdienst, besonders an der Eucharistie vorzubereiten, und entsprechend dem Charakter dieser volkstümlichen Unterweisungen enthalten die Katechesen keine theologischen Untersuchungen, sondern sind kurz und schlicht, aber gehaltvoll, sodaß sie immerhin einen guten Einblick in Cyrills theologische Gedankenwelt gestatten. Sonst findet sich in seinen Werken nur die Anrede einmal in der VII. Katechese zitiert.

In seinen Ausführungen über die Anrede (μυστ. κατ. V 11 [Mg. 33, 1118]) sucht man zunächst vergeblich nach einer Angabe, in welchem Sinne Gott unser Vater sei. Desto entschiedener zieht Cyrill in der VII. Katechese, die „vom Vater" handelt, die Grenzen. Nicht wie er der Vater Jesu war, κατὰ φύσιν, ist Gott unser Vater, sondern κατὰ θέσιν, durch Versetzung aus der Knechtschaft in den Kindesstand, der darin besteht, daß wir Gott Vater nennen dürfen, was er uns aus großer φιλανθρωπία gestattet hat. Danach ist Gott unser Vater, weil er uns lieb hat, wie ein Vater. Auch die Auslegung der Anrede in μ. κ. V wird mithin dasselbe sagen wollen, wenn sie die φιλανθρωπία Gottes preist. Seine Vaterliebe gegen die Menschen zeichnet sie da noch besonders wirksam durch die Hervorhebung des tiefen Verderbens und der Bosheit, aus der er uns zu seinen Kindern emporgehoben hat. Von Sündlosigkeit ist nicht die Rede.

Wir haben damit eine dritte Erklärung der Kindschaft und des Vaternamens Gottes vor uns: nach der intellektualistischen des Clemens und der ethischen des Origenes die eigentliche religiöse[1]. Konstituierendes Moment ist hier nicht die Ähnlichkeit des Kindes mit dem Vater, sondern die Liebe des Vaters zum Kinde.

Cyrill hält sich also von der überspannten Verquickung der Kindschaft mit der Sündlosigkeit frei. Er betont vielmehr gerade, daß das Recht, Gott Vater zu nennen, uns, den gänzlich Abgefallenen und Verderbten, geschenkt sei. Seine Vaterliebe wendet Gott gerade den Sündern zu, allerdings so, daß damit eine Umwandlung des Menschen durch Sündenvergebung und Gnadenmitteilung verbunden ist; aber daß mit dieser Umwandlung eine völlige Sündlosigkeit gegeben sei, davon sagt Cyrill kein Wort. Im Gegenteil spricht er späterhin bei der 5. Bitte entschieden aus, daß wir viele Sünden haben (μ. κ. V 16), was mit dem Hinweis auf 1. Joh. 1 8 „So wir sagen, wir haben keine Sünde, usw." wie eine scharfe Absage an die Anschauung des Origenes klingt. Die καθαρὰ συνείδησις bei der Anrede bezieht sich dementsprechend auf das ἐπιγράφεσθαι Gottes von uns aus, wozu wir alles Recht haben. Cyrill zeigt sich mit dem allen Origenes gegenüber sehr selbständig. Wenn

1) gegen Dibelius, p. 65.

er dagegen von solchen spricht, die das „Bild des Himmlischen tragen", so ist er damit von Origenes (π. ε. 22 4 5) abhängig, von dem er den Gedanken der Ähnlichkeit der Gotteskinder mit ihrem Vater in dieser Form übernimmt, aber auch hier ohne sie geradezu mit Sündlosigkeit zu identifizieren.

Das Sein Gottes im Himmel erklärt Cyrill offenbar für ein geistiges Wohnen und Wandeln Gottes in den Himmelsbewohnern. Da er nun auch in den Gotteskindern wohnt und wandelt, so haben auch sie das Recht, unter „Himmel" mitverstanden zu werden. Cyrill wandelt damit in den Bahnen von Origenes und Clemens (für diesen cf. Στρωμ. II 2 VII 5). Das zeigt sich schon äußerlich in der Zitierung des gleichen Spruches (2. Kor. 6 16 = Lev. 26 12 = Ez. 37 27; Origenes zitiert π. ε. 23 4 ausdrücklich aus Deuteron., wo 23 14 ἐμπεριπατέω allein steht): „Ich will in ihnen wohnen und wandeln", und sachlich ist die Einbeziehung auch der irdischen Heiligen in den „Himmel" ganz im Sinne der allegorischen Deutung der 3. Bitte bei Origenes auf die Frommen auf Erden, die virtuellen Himmelsbürger.

Zur 1. Bitte (μ. κ. V 12). Auch Cyrill ist der Ansicht des Origenes, daß die erste Bitte keine Versetzung des Namens Gottes aus einem Zustande der Unheiligkeit in den der Heiligkeit fordere, da Gottes Name schon an sich, von Natur, heilig sei. Vielmehr beziehe sich die Bitte auf unsere Stellung zu Gottes Namen, nun aber nicht, wie bei Origenes und Clemens (?), auf eine intellektualistische Heiligung durch Erlangung wahrer Erkenntnis, sondern auf praktische Heiligung. Das leider oft geübte Gegenteil davon sei Entweihen (βεβηλοῦν) des göttlichen Namens durch Sündigen, was den Heiden Gelegenheit gibt, Gottes Namen zu lästern. Statt dessen sollen wir uns selbst heiligen und dadurch auch ihn, weil frommer Wandel der Christen die Überzeugung von seiner Heiligkeit steigern hilft. Die Übereinstimmung beider Ausleger beschränkt sich also hier auf eine ziemliche Selbstverständlichkeit.

Zur 2. Bitte (μ. κ. V 13). Cyrill fordert unter Anführung der Paulusstelle Rö 6 12, die schon Origenes (π. ε. 25 3) zitierte, eine Reinigung der Seele von Sünden in Taten, Gedanken und Worten, da nur eine καθαρὰ ψυχή das Reich Gottes zu sich einladen dürfe. Wenn Origenes diese Reinigung erst durch das Reich Gottes selbst geschehen ließ, so muß man daraus

auf einen andern Reichsgottesbegriff schließen. Wirklich zeigen auch Stellen wie XV 26 u. 33 und XVIII 20, daß Cyrill das Reich Gottes oder Himmelreich eng mit dem Gericht verbindet, als dessen Folge für die Frommen. Damit wird es ganz zum jenseitigen Reiche ewiger Seligkeit, und es versteht sich von selbst, daß man um sein Kommen nur dann bitten mag, wenn man gewiß ist, im voraufgehenden Gerichte zu bestehen. Der Schwerpunkt des Reiches Gottes ist also bei Cyrill ein ganz anderer als bei Origenes.

Bei der 3. Bitte (μ. κ. V 14) schließt sich Cyrill keiner der vorhandenen Erklärungen an. Er bildet die Antithese: wie bei den Engeln — so auch bei mir. Auf die Engel beschränkt sich Cyrill in Anlehnung an die Psalmstelle 103 20 (LXX : 102 20). Ob er wirklich als Exeget das „auf Erden" so individualisiert haben würde, steht dahin. Ich halte es für eine wirksame katechetische Maßnahme.

Zur 4. Bitte (μ. κ. V 15). Der ἄρτος ist auch nach Cyrills Meinung nicht das gewöhnliche natürliche Brot. Das schließt für ihn der Zusatz ἐπιούσιος aus. ἐπιούσιος gibt er mit ἐπὶ τὴν οὐσίαν καταταssόμενος wieder, d. h. „in das Wesen übergehend". Damit ist aber für den Fall, daß man „τοῦ σώματος" ergänzen wollte, das natürliche Brot nicht ausgeschlossen, sondern wird es erst dadurch, daß Cyrill stillschweigend „τῆς ψυχῆς" hinzusetzt. Diese Art der Behauptung macht den Eindruck eines Vorurteils oder übernommenen Lehrsatzes, sei es, daß der Ausschluß des natürlichen Brotes von Origenes her für Cyrill feststand, sei es, daß er von vornherein selbständig annahm, was er nun entwickelt: Das Brot sei das Abendmahlsbrot. Darauf passe die Bezeichnung ἐπιούσιος, denn es nehme nicht den Weg des natürlichen Brotes durch den Leib, sondern verteile sich auf das ganze Wesen (σύστασις) des Menschen, sodaß Leib und Seele Nutzen hätten.

Es zeigt sich mithin die Gleichheit Cyrills mit Origenes in der Ablehnung der natürlichen Deutung von ἄρτος. Sie muß auch dem Cyrill zu trivial gewesen sein, gewiß unter dem Einfluß von Origenes, der auch sonst hier wieder sichtbar wird. Schon Origenes hatte ja die 4. Bitte mit der Eucharistie in Verbindung gebracht, allerdings in anderer Weise. Selbst wenn er von dem Fleische Christi spricht, das wir essen und verdauen (ἀναδιδόναι), so ist das doch spiritualistisch von dem

Fleische des Lebensbrotes, also von dem geistigen Genuß des Logos zu verstehen (π. ε. 27 4), denn die Schrift redet auch sonst nicht sowohl von den σωματικαὶ τροφαί, sondern von den λόγοι τοῦ θεοῦ, τρέφοντες τὴν ψυχήν (π. ε. 27 5). Bei Cyrill dagegen ist wirkliches Brot gemeint, wenn auch nicht das profane (κοινός), so doch das heilige eucharistische Brot. Der Unterschied der wirklichen Anschauung ist also ziemlich groß.

Völlig einig sind wiederum beide in der Ableitung des ἐπιούσιος von οὐσία. Daß Cyrill εἰς τὴν οὐσίαν κατατασσόμενος sagt, während Origenes συμβαλλόμενος (27 7) hat, verschlägt nicht viel. So verschieden dann auch naturgemäß der Weg ist, den der ἄρτος in unsere οὐσία nimmt, so ist doch der Erfolg bei beiden der gleiche, ἀναδίδοται, es verteilt sich über unsere οὐσία oder σύστασις wie eine verdaute Nahrung und bringt der Seele Nutzen. Cyrill dehnt das entsprechend dem leiblichen Genuß auch auf den Leib aus.

σήμερον erläutert Cyrill mit dem Hinweis auf das „Paulus"-Wort Hbr. 3 13 „solange es heute heißt". Es bedeutet dann wie bei Origenes die ganze Periode der Gegenwart und fällt mit καθ' ἡμέραν sachlich zusammen, letzteres im landläufigen Sinne genommen.

Zur 5. Bitte (μ. κ. V 16). Wie schon oben erwähnt wurde, vertritt Cyrill entschieden den Standpunkt, daß auch der Christ noch sündigt. Aus der 5. Bitte folgert er als Erstes: πολλὰ ἔχομεν ἁμαρτήματα. Schulden und Sünden decken sich. Sie bestehen darin, daß wir in Gedanken und Worten straucheln und sehr vieles tun, was zu verurteilen und schwer gegen Gott gefrevelt ist. Aber selbst wenn wir davon kein Bewußtsein hätten, bleibt doch das Apostelwort 1 Joh. 1 8 bestehen.

Cyrill befindet sich hier soweit mit Origenes in Übereinstimmung, als auch dieser Schuld und Sünde gleichsetzt und ausdrücklich betont, daß jeder Mensch bei Gott und Menschen viele Schulden aufgehäuft hat (π. ε. 28 6). Wenn Origenes aber diese als einer vergangenen Periode angehörig ansah, so spricht Cyrill von den Sünden des Christen durchaus im Präsens: πταίομεν, ποιοῦμεν. Auch scheint er die Sündenvergebung Gottes als einen immer wiederholten präsentischen Akt anzusehen, nicht wie Origenes als einen zukünftigen, sonst würde er wohl ληψόμεθα statt λαμβάνομεν

geschrieben haben. — Vergeben erklärt er stets einfach durch συγχωρεῖν.

Für das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Vergebens bringt Cyrill das charakteristische Kennwort συνθῆκαι auf. Wir treffen mit Gott eine Abmachung, nach der er unser Vergeben unter einander damit beantworten soll, daß er auch uns vergibt[1]. Unsere Leistung — denn dazu wird die Versöhnlichkeit — gibt uns also einen Anspruch. Das ist nur eine zugespitzte Formulierung des betr. Gedankens von Origenes. Wir machen aber sogar noch ein gutes Geschäft, denn was wir damit tun, ist im Verhältnis viel geringfügiger, als was wir bekommen. Die negative Seite der Sache ist die, daß wir uns durch Unversöhnlichkeit die Sündenvergebung Gottes verschließen. Dann ist eben die Abmachung unsererseits nicht erfüllt. Hier klingt das schon von Origenes herangezogene Gleichnis vom Schalksknecht durch.

Wenn Cyrill ὀφειλέται mit οἱ πέλας umschreibt, so findet auch das sein Vorbild bei Origenes (ὁ πλησίον, 28 6). — Aufs ganze gesehen, ist mithin der Sinn der 5. Bitte wie bei Origenes nicht nur der, Vergebung für die eignen Sünden zu erbitten, sondern auch der, zur Versöhnlichkeit zu ermahnen.

Zur 6. Bitte (μ. κ. V 17). Auch für Cyrill steht es fest, daß die 6. Bitte keinen vollkommenen Ausschluß von Versuchung in jedem Sinne für den Menschen bedeuten kann. Das wäre ein Widerspruch zu der Schriftanschauung, daß die Versuchung auch ihr Gutes hat. Zum Beweise dafür zitiert Cyrill Jac. 1 2, daß man sich über die Versuchungen freuen soll, und das Wort ἀνὴρ ἀπείραστος ἀδόκιμος, das aber kein Schriftwort ist[2]. Daher — schließt auch Cyrill — kann sich die Bitte nur darauf beziehen, daß wir in der Versuchung nicht untergehen (καταβαπτισθῆναι ὑπὸ τοῦ πειρασμοῦ). Die Versuchung selbst vergleicht er mit einem reißenden Waldstrom (χείμαρρος), den der eine durchschwimmt, von dem der andere mit fortgerissen wird. Wieder ist also eigentlich über den Ausgang des Kampfes mit den Wellen in dem Wort selbst nichts gesagt. Trotzdem zwingt ihm Cyrill, um einen für die 6. Bitte geeigneten Sinn herzustellen, in deutlicher Abhängigkeit

1) Dibelius, p. 69.

2) cf. die Anmerkung dazu bei Migne 33 1121, auch Resch, Agrapha, p. 130ff.

von Origenes die Bedeutung von „Untergang“ auf, und stellt somit ebenfalls neben dem landläufigen, den er fortwährend braucht, einen zweiten Begriff von πειρασμός her.

Ein Unterschied von Origenes ist aber doch zu beachten. Wenn Origenes den πειρασμός als Niederlage in der Versuchung faßte, so dachte er dabei an ein gelegentliches Erliegen gegenüber einem der tausend Reize der Sünde. Für Cyrill dagegen ist die Niederlage in der Versuchung etwas Endgiltiges, wovon es kein Aufstehen gibt. Bei ihm handelt es sich gleich um ein völliges καταβαπτισθῆναι, κατασύρεσθαι und ἀποπνιγῆναι. So ist ihm der πειρασμός im prägnanten Sinne der endgültige Abfall. Das geht auch aus den Beispielen, die er anführt, mit aller Deutlichkeit hervor. Judas erlag der Versuchung zur Habgier, und das bedeutete seinen geistlichen und physischen Untergang. Petrus dagegen οὐκ ἐβαπτίσθη. Das heißt nicht, daß er der Versuchung zur Verleugnung nicht erlag, was ja den Tatsachen ins Gesicht schlüge, sondern daß er nicht endgiltig abfiel. Insofern wurde er aus der Versuchung gerettet. Demgemäß bittet man in der 6. Bitte nur um Bewahrung vor dem definitiven Abfall in der Versuchung.

Eine wirkliche Ausschöpfung des μὴ εἰσενέγκῃς, wie sie Origenes versuchte, ist damit nicht mehr möglich; sonst käme man zu dem Resultat, daß Gott den Judas in Sünde und Tod getrieben habe. Darum beschränkt sich Cyrill darauf, μὴ εἰσενέγκῃς durch ῥύεσθαι ἀπὸ τοῦ πειρασμοῦ, ἐξαιρεῖν τοῦ π. wiederzugeben, wobei an das rechtzeitige Aufheben der Versuchung gedacht ist, ehe der Abfall eintritt. Wenn das in Gottes Hand steht, dann muß die ganze Versuchung (als Kampf) der ἐξουσία oder gar der Initiative Gottes unterstehen, was Cyrill zwar nicht ausdrücklich sagt, was aber doch aus dem schon bei Origenes (π. ε. 29 16) verwendeten Zitat aus Ps. 66 10–12 (LXX: 65 10–12) hervorgeht, wenn es dort z. B. heißt: εἰσήγαγες ἡμᾶς εἰς τὴν παγίδα, ἔθου θλίψεις ἐπὶ τὸν νῶτον ἡμῶν. Das brauchte an sich nicht über die Linie des von Origenes (π. ε. 29 2) zitierten Paulusworts 1. Kor. 10 13 hinauszugehen, daß Gott den πειρασμός schafft, aber zugleich dessen erträglichen Ausgang, wenn nicht nach dem Beispiel mit Petrus der Fall in Sünde, die Verleugnung, als etwas von Gott Geordnetes erschiene. Gott leitet die ganze Versuchung des Petrus, bewahrt ihn aber nach Cyrill nur vor dem end-

giltigen Abfalle. Also führt er ihn, da er bestimmt, wie weit die Versuchung gehen darf, geradezu in die Sünde der Verleugnung hinein, wie in ein noch erträgliches Durchgangsstadium. Hier klingt offenbar die der Sünde in ihrer Tiefe nicht gerecht werdende Anschauung des Origenes von Gottes Radikalkur durch.

Das führt schließlich wieder auf den behaupteten guten Zweck der Versuchung. Gott ordnet sie an oder gibt die Erlaubnis dazu, um den Menschen zu läutern (δοκιμάζειν, πυροῦν). Erfüllt sie diesen Zweck nicht, fällt ihr der Mensch zum Opfer, so hat er sich das selbst zuzuschreiben, weil er seine Kräfte nicht ordentlich anstrengte, um als guter Schwimmer (ἄριστος κολυμβήτης) die Wogen zu teilen.

Zur 7. Bitte (μ. κ. V 18). Angenommen — sagt Cyrill — die 6. Bitte wollte wirklich jede Versuchung als Kampf von uns fernhalten, dann wäre die 7. Bitte völlig überflüssig, denn wozu brauchen wir noch Errettung von dem Bösen, wenn er uns so wie so schon nicht mehr nahekommen kann? Etwas Überflüssiges aber hätte der Herr nicht gesagt. Cyrill findet damit seine Exegese der 6. Bitte bestätigt, trennt sich aber von Origenes, der der 7. Bitte keinen neuen Inhalt zugestehen wollte.

Als eigentliche Triebfeder der Versuchungen sieht also auch Cyrill den Bösen[1] an. Worin nun aber die Errettung von ihm besteht, hat Cyrill nicht ausdrücklich angegeben. Ist jedoch der Böse der ἀντικείμενος δαίμων, und bleiben wir im Bilde des Kampfes mit ihm, so kann, wenn die 6. Bitte bereits Gott um Bewahrung vor dem Tode im Kampfe anrief, die 7. Bitte nur auf Errettung von Wunden oder einzelnen Niederlagen durch den Bösen gehen. Das würde sachlich dem Sieg über den Bösen, wie ihn Origenes faßt, gleichkommen. Die Bitte darum hebt natürlich die Tatsache nicht auf, daß Gott sie aus den oben erwähnten pädagogischen Gründen nicht immer erfüllt. Aus alledem erhellt hier wieder einerseits die starke Abhängigkeit Cyrills von Origenes und anderseits doch seine Selbständigkeit in der Verarbeitung von dessen Gedanken.

Ausdrücklich bezeugt nun Cyrill, daß auf die Bitten sofort das Amen (= γένοιτο) folgt[2]. Er kennt also die bekannte

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 144f.
2) Ebenda p. 173, Anm. 2.

Doxologie als Schluß des Vaterunsers weder aus den Handschriften — wie auch Origenes davon schweigt —, noch als liturgische Schlußformel, die er unbedingt erwähnen müßte, wenn er in der Katechese die Gottesdienstordnung durchnimmt.

Das Vaterunser im Cyrillschen Sinne lautet:

Gott, der du die Herzen aller Himmelsbürger erfüllst und uns lieb hast wie ein Vater,
Möchte doch das Ansehen deines Namens durch frommen Wandel der Deinen gesteigert werden.
Dein Reich der ewigen Seligkeit komme herbei.
Dein Wille geschehe bei mir so vollkommen wie bei den Engeln.
Das Brot der Eucharistie gib uns, solange wir leben.
Beantworte unsere Versöhnlichkeit gegen unsere Schuldner mit der Vergebung der Schuld, die wir gegen dich begangen haben.
Wenn du uns eine Versuchung auferlegst, dann bewahre uns dabei vor endgiltigem Abfall
Und rette uns überhaupt, so oft der Böse uns zusetzt.
Amen.

Eine Zusammenfassung kann nur noch einmal den tiefgehenden Einfluß von Origenes auf Cyrill feststellen. Zu Clemens hat er kein erkennbares Verhältnis; Berührungspunkte gehen auf die Vermittlung durch Origenes zurück. Dessen Einfluß zeigt sich in der Übernahme einzelner Wendungen wie der vom Bilde des Himmlischen (Anrede) und gleicher Zitate (Lev. 26 12 bei der Anrede, Rö 6 12 bei der 2. Bitte, Ps 65 10 bei der 6. Bitte), vielmehr aber natürlich in der gleichen Weise, das Sein Gottes im Himmel, die Begriffe ἐπιούσιος, σήμερον, ὀφείλημα, ὀφειλέτης, das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Vergebung, den πειρασμός wenigstens zum Teil, den Anteil Gottes daran und den πονηρός mit seinem Tun zu erklären. Solche weitgehende Übereinstimmungen zwingen zu der Annahme, daß Cyrill die Schrift des Origenes περὶ εὐχῆς gekannt hat. Besonders aber die unmotivierte Art, den ἄρτος geistig zu deuten und die künstliche Exegese des Kommens in Versuchung zeigen die Größe der Autorität von Origenes für Cyrill.

Aber andrerseits hat sich Cyrill doch auch eine starke und wohlbegründete Selbständigkeit gegenüber Origenes ge-

wahrt. Er bietet statt der ethischen Kindschaft die religiöse und hält sich von der Extravaganz der Sündlosigkeit des Gotteskindes fern, er bietet die praktische Heiligung des Namens Gottes statt der intellektuellen, das eschatologische statt des spiritualistischen Reiches Gottes; er hat seine eigne Antithese in der Erklärung von Himmel und Erde. Seine Exegese der 4. Bitte hat einen anderen Schwerpunkt, er hat seine eigene Meinung in der Auslegung der 6. und 7. Bitte. Es zeigt sich darin offenbar der Einfluß seiner antiochenischen Schulung. Von Allegorien hält er sich im allgemeinen frei, seine Exegese ist meist einfach und besonnen, und so bedeutet er denn gegenüber Origenes in der Vaterunser-Exegese ungefähr den gleichen Fortschritt zum Religiösen und Praktisch-Kirchlichen, wie ihn Origenes über Clemens hinaus bedeutete.

---

4. Gregor von Nyssa.

Wann Gregor von Nyssa seine fünf Homilien über das Vaterunser gehalten hat, ist noch nicht erforscht. Jedenfalls aber sind sie jünger als die oben behandelte Auslegung Cyrills von Jerusalem. Daß sie als Homilien in alle Tiefe der exegetischen Probleme einführen, kann man natürlich nicht erwarten. Trotzdem ist ihr exegetischer Ertrag nicht gering.

Zur Anrede. Gott ist unser Vater, wir sind Gottes Kinder kraft unserer Wesensverwandtschaft. Wir gehören vermöge unserer Ähnlichkeit zusammen, und zwar bedeutet πατήρ streng genommen αἰτία τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος (726 D der Krabingerschen Ausgabe). Gott ist die Ursache unsers Daseins, und nach dem Gesetz, daß der gute Baum nicht schlechte Früchte bringen kann, muß alles, was auf Gott zurückgeht, ihm ὁμογενής sein. Mit demselben Sprachgebrauch heißt der Teufel Vater der Lüge und Sünde, die leidenschaftlichen Seelen Kinder des Zornes, die reinen Seelen Kinder des Lichts (727 A.).

Liegt die Sache so, dann darf nur der Gott Wesensähnliche ihn Vater nennen. Wer böse ist und tut es doch, der beleidigt Gott, weil er ihn der Verwandtschaft mit dem Bösen bezichtigt (726 D.), Gott würde ihn streng abweisen (727 D.);

wenn ein solcher „Vater“ sagt, dann ruft er damit in Wirklichkeit den Teufel an (727 A.). Gott „Vater“ nennen ist also eine gefährliche Sache (728 A.). Nur wer sein Leben vom Bösen gereinigt hat (726 C. 728 A.), darf es tun. Die Wesensähnlichkeit und Kindschaft besteht mithin in der sittlichen Reinheit, die ein gutes Gewissen gibt, und der Sinn der Anrede läuft darauf hinaus, uns zu einem tugendhaften, hocherhabenen Leben zu ermahnen (727 B. 728 B.).

Das ergibt sich auch noch auf andere Weise aus dem ersten Gedanken. Ist Gott unser Vater und wohnt er, wie die Anrede sagt, im Himmel, dann ist der Himmel unser eigentliches Vaterland, während wir auf Erden in dem Elend der Fremde leben (728 B.C.). Das soll uns locken, diesem Vaterlande wieder zuzustreben, und der Weg dazu ist ein gottentsprechender Wandel (729 B.C.D.).

Wie ja hinlänglich bekannt ist, war Gregor starker Origenist. Es kann darum nicht wundernehmen, daß wir gleich hier Anklängen an Origenes begegnen. Gregors Theorie von der Kindschaft ist mit Origenes stark verwandt. Bei beiden besteht sie in der ethischen Wesensähnlichkeit. Aber die Ableitung ist verschieden. Was Origenes aus einer Fülle von Bibelstellen entnimmt, das leitet Gregor alles spekulativ aus dem Worte „Vater“ ab, — er stellt auch nicht zufällig die θεῖα γραφή und die οἰκεῖοι λογισμοί als Erkenntnisquellen nebeneinander (726 A.B.).

Die Konsequenz dieses Kindschaftsbegriffs ist dann auch bei beiden die gleiche: nur der Reine darf sich Gotteskind nennen. Aber wer ist rein? Bei aller Gleichheit beider zeigt sich dasselbe Bild wie eben: Während Origenes mit Schriftstellen operiert, bietet Gregor allgemeine ethische Gesichtspunkte. Wer einigen Verstand hat und Gottes Eigenschaften kennt, der wagt nur dann, sich ein Gotteskind zu nennen, wenn er die erkannten göttlichen Eigenschaften, von denen Gregor αὐτοαγαθότης, ἁγιασμός, ἀγαλλίαμα, δύναμις, δόξα, καθαρότης und ἀϊδιότης nennt (726 A.), auch bei sich selbst wiederfindet. Umgekehrt ausgedrückt kann das Gotteskind keine schlechten Eigenschaften haben, deren Gregor einige aufzählt, ja es darf sich überhaupt bei nichts Schlechtem ertappen lassen (726 B.C.). Zieht man auch den rhetorischen Überschwang ab, so bleibt doch die Überzeugung übrig, daß

nur der Vollkommene ein Gotteskind ist, daß die fragliche Reinheit in Sündlosigkeit besteht. Damit kommt dann Gregor zu derselben Anschauung, wie sie Origenes vom Gotteskind hatte.

Das scheint ein sehr hohes Ideal, aber es erfährt eine ziemliche Herabstimmung, wenn man hört, wie Gregor über den Weg, dazu zu gelangen, redet. Er kennt überhaupt, wie es scheint, nur zwei grob umrissene Kategorien von Menschen, die Gottlosen und die Frommen, die er in häufigen, homiletisch sicher wirksamen Antithesen zeichnet. Er rückt sie mit dem Wort des Paulus 2. Kor. 6 14 möglichst weit auseinander (726 D.) und zieht einen tiefen Graben zwischen beiden. Die Tugend ist vom Laster deutlich geschieden (729 C.). Dadurch kommt alles, was nicht gerade Laster an sich hat, wofür Gregor viele Beispiele gibt (z. B. 730 B.), auf die Seite der Tugend zu stehen. Klassisch spricht er das bei der 3. Bitte aus: wo nichts Böses ist, muß unbedingt Gutes sein (744 C.). Die Vollkommenheit und Reinheit des Lebens ist dann damit gegeben, daß man sich von Lastern frei macht (730 C.). Das mag Gregor nicht zum Bewußtsein gekommen sein, aber es liegt in der Konsequenz seiner Anschauung. Gegenüber Origenes bildet es eine starke Abschwächung und Vergröberung des Kindschaftsideals.

Nach dem andern Gedankengange ist es vollends leicht, so zu werden, wie Gott uns haben will, ihm ähnlich, sodaß wir ins Vaterhaus zurückkehren können. Man braucht nur möglichst (ὡς ἔστι δυνατόν) gerecht, fromm und gut zu werden, dann kommt man mühelos ganz von selbst (ἀμόγητι κατὰ τὸ αὐτόματον) in den Himmel! Und nicht einmal das erste macht Mühe, es kostet uns nur eine Willensentscheidung (ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου κεῖται), gerecht usw. zu werden, denn auf das Wählen folgt auch das Erlangen, und diese Entscheidung für das Gute ist nicht schwer (οὐδεὶς ἔπεστι πόνος). Wir sind also sogleich im Himmel, wenn wir unsern Sinn auf Gott richten (729 C.D.). Hiernach ist die Kindschaft mit dem Willensentschluß der Hinwendung zu Gott gegeben, ein an und für sich richtigerer Gedanke als der vorher ausgeführte. Gregor hat diesen Widerspruch offenbar nicht empfunden, nicht einmal in der Form, daß er erst die Schwierigkeit, Gott ähnlich zu werden (727 C.), dann dessen Leichtigkeit betont (729 C.D.). Von Origenes entfernt er sich mit diesen Gedanken noch weiter.

Wenn Gregor mehrfach auf ein gutes Gewissen als auf

die Voraussetzung für unser Recht, Gott Vater zu nennen, Wert legt (726 A.C.D.), so berührt er sich darin mit Origenes und Cyrill. Origenes braucht zwar den Ausdruck συνείδησις nicht gerade, hat aber die Sache (π. ε. 22 3). Cyrill bringt dann den Ausdruck καθαρὰ συνείδησις, aber sein Inhalt ist anders als bei Origenes und Gregor. Er fundamentiert es nicht subjektiv in der Vorzüglichkeit seines Wandels, sondern objektiv in der Erlaubnis des menschenfreundlichen Gottes[1].

Das Sein Gottes im Himmel macht Gregor nicht zum Gegenstand einer eignen Erörterung, doch scheint seine Auffassung durch das homiletische Gewand seiner Rede hindurch. Der Himmel ist einmal gedacht als etwas nicht räumlich zu Erreichendes, sondern als geistige Größe, in die man sich durch einen Willensentschluß versetzt (729 C.). Er ist ein Zustand des Glückes (εὐκληρία, 728 C.), besonders natürlich der Seligkeit (μακαριότης, 730 D.). Man kommt hinein, wenn man sich an Gott hängt (729 D.). So bedeutet er den geistigen, beseligenden Zusammenhang mit Gott, der von jeder Raumvorstellung unabhängig ist. Wer sich an Gott hält, ist da, wo Gott ist (729 D.).

Damit ist zunächst einmal, wie bei Origenes und Cyrill jede Vorstellung räumlicher Bestimmtheit vom Sein Gottes im Himmel abgewehrt und alles in die geistige Sphäre gerückt. Andrerseits kennt Gregor auch die Betrachtungsweise des Himmels als eines Teiles der Welt, zu dem man sich im Geiste aufschwingen kann, durch den Äther und über die Sterne empor (725 C.). Bei der Erklärung der 3. Bitte tritt das besonders hervor; da heißt der Himmel geradezu ἡ ἄνω λῆξις, der obere Aufenthaltsort (743 C.)[2]. Eine Verbindungslinie ist nicht gezogen, aber wir werden annehmen dürfen, daß sie die gleiche wie bei Origenes und Cyrill ist, daß Gott mit den Himmelsbewohnern in engstem geistigen Zusammenhang steht. Auch hier ist also Gott insofern im Himmel, als er dessen Bewohner geistig erfüllt. Aber nicht nur sie, sondern auch seine Kinder auf Erden. Es herrscht in diesem Punkte vollste Übereinstimmung Gregors mit seinen Vorgängern.

---

1) Auch Gregor spricht von dem εἰκών Gottes im Menschen (727 D. 729 A.) wie Origenes und Cyrill und von der Teufelskindschaft der Bösen (727 A. 730 C.) wie Origenes.

2) cf. Dibelius, p. 66.

Mehr als diese legt Gregor Wert auf den Zusammenhang der einzelnen Teile des Vaterunsers. Nach der Anrede erwarte man, daß gleich diejenige Bitte folge, die dem betenden Menschen am meisten am Herzen liege, die Hilfe Gottes gegen Sünde und Leidenschaft (733 C.D. 734 A.). Aber das bringe erst die 2. Bitte mit ihrem Ruf nach dem hilfreichen Reich Gottes. Die 1. Bitte zeige zunächst das höchste von allem Guten, das erreicht werden müsse, den ἁγιασμός des Namens Gottes. Wenn daran dann sofort die Bitte um Hilfe angeschlossen werde, so lehre dieser Zusammenhang, daß das erstrebte Ziel nicht ohne die göttliche Hilfe erreichbar sei (734 B.C.).

Bezüglich der 1. Bitte ist Gregor mit den andern Auslegern einig, daß Gottes Name an sich völlig heilig ist und darin keine Steigerung erfahren kann (734 A.B.). Dann führt Gregor weiter aus: Mit ihrem schlechten Lebenswandel lästern viele Christen durch den Mund der Heiden den Namen Gottes (734 C.D.). Umgekehrt macht der fromme Wandel des Christen solchen Eindruck bei den andern, daß sie den Namen seines Gottes preisen (735 A.—D.). Gottes Namen heiligen heißt also ihm durch frommen Wandel Ehre machen, ihn verherrlichen (ἁγιάζειν = δοξάζειν, 736 A.). Das ist im Grunde dieselbe Gedankenführung, wie sie Cyrill bot; sie hat nur den formellen Unterschied, daß Gregor den Ausdruck βλασφημία auch von einem bösen Wandel braucht, während Cyrill da βεβηλοῦσθαι sagt und βλασφημεῖν sinngemäß auf die Worte der Heiden beschränkt.

Bei der 2. Bitte bestätigt sich uns wieder die Beobachtung, daß Gregor statt biblischer Gedanken, wie sie Origenes und Cyrill boten, philosophische Erörterungen bringt. Während Origenes und Cyrill das Reich Gottes oder Himmelreich trotz ihrer Verschiedenheit als die feste religiöse Größe aus der Verkündigung Jesu kennen, spekuliert Gregor über den Begriff βασιλεία. Das gibt ihm zuerst Anlaß, das Mißverständnis abzuwehren, als sei Gott noch nicht βασιλεύς dieser βασιλεία; nein, er ist schon König des Alls, und da er unveränderlich ist, könnte er auch garnicht in einen andern Zustand, einen neuen Herrscherberuf übergehen (736 B.). Das Modell seiner Ausführungen bildet nun weiterhin der politische Staat, daher wird der Machtfaktor des Reiches Gottes besonders hervor-

gehoben. Gottes βασιλεία ist die oberste in der Welt und will sich auf allen Gebieten durchsetzen, auch auf dem sittlichen in der Menschheit, wo aber die Durchsetzung durch die freie Unterordnung des Menschen zustande kommen soll (736 B.). Indes hat sich schon auf diesem Gebiet infolge einer falschen, irrtümlichen Entscheidung des Menschen die feindliche Macht der Sünde und des Todes mit furchtbarer Zwingherrschaft festgesetzt (736 C.D.). Soll sich Gottes Herrschaft auch hier durchsetzen — und darum bitten wir —, so ist das nicht anders als durch härtesten Kampf auf dem Schlachtfelde der Seele möglich (736 D. 737 A.C.D.).

Gottes βασιλεία ist also die unumschränkte Herrschaft Gottes in der Welt, ihr Kommen, wie es allein verstanden werden kann, ihre Durchsetzung in der diesseitigen Menschenwelt. Sie ist vollendet, wenn das Reich der Sünde und des Todes in ihr überwunden ist, und das geschieht in gewaltigem Ringen, wozu Gott der Seele seine Bundesgenossenschaft (συμμαχία) schenkt, seine Hilfstruppen sendet, die Engel, die Tausende von εὐθύνοντες (= Regierende, eine Klasse himmlischer Mächte?), die Myriade derer, die zur Rechten stehen (737 C.D.). Psychologisch ausgedrückt heißt das, daß die Leidenschaften in der Seele vergehen sollen, daß die Sünde ihre Macht verlieren soll und die Seele infolgedessen auch von Tod und Vergänglichkeit befreit wird (736 D. 737 A.). Man sieht deutlich, wo hier der Schwerpunkt liegt: in der Kampfesstellung des Reiches Gottes. Es ist die Größe, die uns zum Sieg über Sünde und Tod hilft. Gewiß, es finden sich auch positive Aussagen: es ist das Reich der freien Tugendübung (736 C.), das Reich des Lichts, des Lebens, der seelischen Gesundheit, Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια), Unvergänglichkeit (737 B.), des Friedens und der Freude (737 D), aber die breite Schilderung ist seiner kriegerischen Seite gewidmet.

Der Vergleich mit Origenes ergibt daher mehr formale als wirklich inhaltliche Verwandtschaft. Beide betrachten das Reich Gottes als eine im wesentlichen geistige Größe, deren Äußerungen sich hauptsächlich in dieser Welt zwischen Gott und der Einzelseele vollziehen. Aber nun beginnen gleich die Differenzen. Das Ziel ist bei Origenes beseligende Gegenwart Gottes in der Menschenseele, die natürlich auch eine Front-

stellung gegen das Reich der Sünde hat, bei Gregor Machtdurchsetzung Gottes auch in der Menschenseele gegenüber dem Reich der Sünde, die natürlich auch eine Beseligung der Menschenseele mit sich bringt. Daher kommt der jenseitige Abschluß des Reiches Gottes bei Gregor noch kürzer weg als bei Origenes, denn zur Machtdurchsetzung Gottes in der Seele, zum Tugendleben, kann, ja muß es schon in diesem Leben kommen, nur die Befreiung von Tod und Vergänglichkeit bleibt dem Jenseits. Daß Gregor auch einen absoluten Abschluß des Reiches Gottes in der Welt in eschatologischem Sinne kennt, kann man schon aus seinem Begriff von βασιλεία entnehmen: Gott wird nicht ewig neben sich ein ihm widerspenstiges Reich des Bösen bestehen lassen. Auch lehrte ja Gregor die Apokatastasis[1]. Hier jedoch spricht er immer nur von dem Ausschluß aus der Menschenwelt.

Damit ist schon das Verhältnis Gregors zu Cyrill berührt. Cyrills eschatologisches Reich lehnt Gregor nicht ab, aber es ist ihm nebensächlich gegenüber der Machtfrage. Und was Cyrill für die Voraussetzung der 2. Bitte ansieht, die sittliche Reinigung, darin erblickt Gregor gerade das Wesen und den Inhalt der 2. Bitte.

Besondere Behandlung erfordert noch die Erklärung Gregors zu dem eigentümlichen Lukastext, den er uns für die 2. Bitte überliefert: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (738 A.). Auf die textkritische Seite der Sache, die ja neuerdings durch Harnack[2] wieder zur Erörterung gekommen ist, kann hier nicht eingegangen werden, aber auch die Frage nach der Abhängigkeit in der Erklärung bleibt ungelöst, da Gregor der erste der hier behandelten Kirchenväter ist, der diesen Lukastext bietet. Im wesentlichen nutzt er die Stelle nur zu einer dogmatischen Polemik gegen die Pneumatomachen aus, sodaß an exegetischer Ausbeute nur die Beziehung des καθαρίζειν auf die Sündenvergebung, zu der der heilige Geist als Glied der Trinität volles Recht habe, übrig bleibt.

---

1) cf. Rupp, Gregors, des Bischofs v. Nyssa, Leben usw. p. 243ff.

2) „Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers." Sitzungsberichte der K.Preuß. Akad. d. Wiss. 1904, S. 170 ff. — Siehe auch Chase The Lord's prayer, p. 25ff.

Die 3. Bitte zerlegt Gregor in zwei Teile, die eigentliche Bitte γενηθήτω τὸ θέλημά σου und den Zusatz (προσθήκη) ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

Der Inhalt des Willens Gottes erschließt sich uns von dem Satze aus: die Gesundheit der Seele besteht darin, daß man den göttlichen Willen gern tut, wie wiederum die Abweichung von dem guten Willen eine tödlich verlaufende Krankheit der Seele ist (741 B.). Gregor nennt diese Krankheit auch Sünde (741 A.) oder Gift des Ungehorsams (741 C.) und erklärt ihre Entstehung aus dem Überhandnehmen des Begehrungsvermögens über die Enthaltsamkeit, aus der maßlos werdenden Neigung der Begierde zum Unerlaubten (741 A.). Damit ist die Krankheit als ethischer Defekt des Menschen gekennzeichnet, und Gottes Wille ist das Gegenteil von Sünde und Ungehorsam, das Gute. Denn Gottes Wille ist geradezu das Erkenntnisprinzip des Guten (743 B.). Wer aber das Gute will, will alle Tugenden verwirklichen. Inhalt des göttlichen Willens ist demnach die Verwirklichung aller Tugenden.

Bekanntlich ist der Mensch nun aber willenskrank, ungehorsam, Gottes Willen abgeneigt. Es muß daher eine Umwandlung erfolgen, und das geschieht dadurch, daß Christus, der rechte Arzt für Seelenleiden, den krankmachenden Anlaß entfernt, indem er uns durch die Worte des Gebets, die er uns wie eine Arznei eingibt, auf andere Gedanken bringt, die uns nun Gottes Willen geneigt machen (741 B.C.D.). Mit der Willensänderung ists aber noch nicht getan, nun muß auch die wirkliche Durchführung des Guten geschehen, und da zeigt sich, daß zwar bei der Entscheidung für das Böse nichts leichter als die Ausführung ist, daß aber für eine tatsächliche Rückkehr ins Gute der Wille viel zu schwach ist (742 C.D.). Darum bitten wir hier, daß Gott unsern guten Willen nun auch zur Tat kräftigt (743 A.). Gottes Wille „geschieht" also durch unsere Willensänderung und Gottes Beihilfe zur Durchführung.

Natürlich muß dem Entschluß: Ich will mich ändern (= Gottes Wille geschehe auch bei mir) die Absage an das alte Sündenleben vorausgehen und dies in dem Bekenntnis vor Gott ausgesprochen werden (741 D. 742 A.). Das ist das schmerzliche, die ὀδῦναι, an der Arznei (741 D.). Zur richtigen Wertung dieser Aussagen muß hier wieder an den Tugend-

begriff Gregors, wie er sich bei der Auslegung der Anrede ergab, erinnert werden.

Der Zusatz ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς bietet nun nichts Neues mehr. Denn Gottes Wille so wenig wie unser Streben begnügt sich letzten Endes mit einer unvollkommenen Durchführung aller Tugenden. Wenn wir darum zu unserer Bitte um Hilfe zur Verwirklichung aller Tugenden noch hinzufügen „wie im Himmel", d. h. wie es die Engel tun = vollkommen, so bedeutet das höchstens eine Illustration, keine Steigerung. Vollends die Worte „so auch auf Erden" sind nur eine Wiederholung (744 B.—745 A.). Gregor scheint das auch selbst empfunden zu haben und sucht die Leere der Worte bei seiner Auslegungsweise durch einen langen Exkurs über das Verhältnis von Engeln und Menschen nach Gottes Schöpferplan zu verdecken (743 B.—744 B.). Im übrigen hat er aber schon mit der ersten Hälfte das erreicht, was die anderen Exegeten erst aus der ganzen Bitte entnahmen, den Vollkommenheitsgedanken und den irdischen Schauplatz des geschehenden Willens Gottes, die Christenheit. Es beschäftigt ihn nun nur noch die Frage, ob eine solche engelgleiche Vollkommenheit des Menschen möglich sei, und er findet ihre Lösung in der 4. Bitte (745 A. B.).

Für die von Gregor befolgte Zerlegung der 3. Bitte läßt sich höchstens die Äußerung des Origenes im Römerkommentar a. a. O. als Parallele anführen, aber sie ist, wie gesagt, ein unsicheres Zitat. Die Begründung des Verzichts auf Geltendmachung des eigenen Willens wäre bei beiden gleich: unser Wille ist fehlsam; aber das Ziel des Willens Gottes dürfte verschieden sein. Bei Origenes bezieht er sich auf alle dem Beter nötigen Dinge, bei Gregor auf die Sittlichkeit. — Die Antithese Engel-Menschen deckt sich mit der Cyrills, namentlich auch in der gelegentlichen Zuspitzung auf den Einzelnen. Im ganzen aber zeigt sich Gregor sehr selbständig.

Die 4. Bitte beantwortet nach Gregors Ansicht die von der dritten offen gelassene Frage, ob wir Menschen überhaupt die Reinheit der Engel erreichen können, da wir doch von den irdischen Sorgen tausendfach gehemmt werden, mit entschiedenem Ja. Wir können nämlich der Bedürfnislosigkeit (τὸ ἀνενδεές) der Engel die gleichwertige, aber unserer anderen Natur angepaßte Anspruchslosigkeit (ὀλιγαρκία) im Sinne der

Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) an die Seite stellen (745 B.C.). Das lehrt die 4. Bitte[1]. Denn der ἄρτος ist das gewöhnliche leibliche Brot, und weil nichts anderes daneben erwähnt ist, so sollen wir auch um nichts anderes bitten (745 C.D.). Ganz streng führt aber Gregor den Begriff Brot doch nicht durch, sondern versteht alles darunter, was „zur Erhaltung des leiblichen Daseins genügt" (750 C.). Das ist Nahrung und mäßige, leicht zu beschaffende Arbeit (746 A) — Gregor der Asket und Mönchsfreund scheint durch. Daß diese Nahrung auch wieder nur die einfachste und notwendigste ist, liegt schon in dem Ausdruck Brot (746 B.). Zusammenfassend ist also unter Brot die Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse zu verstehen.

ἐπιούσιος wird von Gregor beiläufig durch ἐφήμερος „täglich" wiedergegeben (745 B.), sonst spielt es bei ihm keine Rolle. Aber auch so wird das Wort zur Selbstverständlichkeit, an die man höchstens in dem Ausspruch Gregors einen Anklang finden könnte, daß wir statt der verbrauchten stets erneuernde Stoffe für unser Leben bedürfen (745 C.), daß uns also nicht mit einer einmaligen Befriedigung gedient ist.

Wir treffen hier auf eine dem Origenes mit seinem Spiritualismus diametral entgegengesetzte Erklärungsweise, zu der vielleicht Cyrill die Brücke gebildet hat, denn er gab schon zu, daß der ἄρτος reales Brot sei, wenn auch nicht das gewöhnliche. Gerade Gregor, der Origenesschüler, faßt es nun völlig real und widerspricht dann dem Meister auch darin, daß er betont: Wir dürfen, ja sollen hier um irdische Dinge bitten. Bei dieser Stellung ließe sich die frühere Erklärung von ἐπιούσιος garnicht aufrecht erhalten.

Eine fremde Beziehung trägt Gregor in das Wort δός ein, wenn er betont σὺ δὸς τὸν ἄρτον (748 D.). Er kennt nämlich zwei Möglichkeiten, Brot zu bekommen: von Gott, der nur die Gerechten speist, und vom Teufel, der die Bösen beköstigt (748 D. 749 A.). Der Christ will es natürlich nur von Gott haben (σύ), stellt sich damit dann aber in die Reihe der gerechten Bittsteller und verpflichtet sich zu gerechtem Wandel.

In derselben Weise preßt Gregor aus dem σήμερον die neue Lebensweisheit (ἄλλη φιλοσοφία) heraus, daß wir für das

---

1) Dibelius, p. 67.

Morgen nicht sorgen sollen (749 C.). Denn wir wissen nicht, was der nächste Tag bringt, also ist es zwecklos, und Gott weiß viel besser, was für uns gut ist (749 D. 750 A.). Damit ist uns nicht jede Bitte für die Zukunft verboten, aber jedenfalls die auf leibliche Bedürfnisse bezügliche. Um die Seelengüter der Zukunft sollen wir gewiß eifrig und überhaupt vor allem bitten, als um die wichtigeren (750 B.C.D.).

Mit diesen letzten Sätzen zeigt Gregor, der auch das σήμερον im Gegensatz zu Origenes und Cyrill streng auf den einzelnen Tag beschränkt, schließlich doch noch seine innere Verwandtschaft mit den anderen Auslegern. Zwar dürfen wir um irdische Dinge bitten, das steht fest, aber es ist mehr eine Konzession an unsere menschliche Natur; eigentlich sind nur die Seelengüter, die unvergänglichen und bleibenden Dinge, angemessener Gebetsgegenstand[1].

Der eigentliche Sinn der 4. Bitte ist schließlich der, uns durch Anspruchslosigkeit zu der engelgleichen Vollkommenheit zu leiten, ein Ziel, das schon die 3. Bitte erstrebte. Wie das zustande kommt, wird klar, wenn man bedenkt, daß für Gregor dem Irdischen an sich schon etwas Sündiges anklebt. Zwar hat der Mensch das αὐτεξούσιον (744 A.), ist also für sein Leben verantwortlich. Aber woran liegt es denn, daß die Engel rein und die Menschen böse sind? Daran, daß unser Erdenleib uns zur Erde niederzieht (743 C.), daran, daß wir mit tausend Sorgen an die Erde gekettet sind (745 A.), daran, daß sich alles Schlechte über unser tiefgelegenes Dasein (κοιλὴ ζωή) wie ein schlammiger Bodensatz ergoß, und alle möglichen Leidenschaften und schlimmen Neigungen uns überfluteten, sodaß die Menschheit befleckt und durch diese Finsternis gehindert wird, das göttliche Licht der Wahrheit zu sehen (744 B.C.). Das alles beeinflußt unsere Entscheidung aufs stärkste, wenn es sie auch nicht ganz ausschaltet, es trägt einen großen Teil Schuld an unserer Sünde. Daher ist es ganz gut möglich, daß wir durch Loslösung aus den Fesseln des Erdentreibens in ἀπάθεια und ὀλιγαρκία zur engelhaften Vollkommenheit gelangen können. Ihre Erreichbarkeit ist nun einmal patristische Grundanschauung.

Für die 5. Bitte ergibt das nun bei Gregor einen ernst-

1) Inwiefern das Theorie bleibt, zeigt auch Dibelius, p. 48f.

lichen Zwiespalt. Es ist ja seine Ansicht, daß wir nach dem Wortlaut der 5. Bitte täglich im Vaterunser bekennen, daß wir noch Sünde begehen. Unsere ὀφειλήματα bestehen einmal in der Gesamtschuld der Menschheit, die von ihrem ersten Fall in Adam herrührt und an der jeder Mensch teilnimmt, weil er eben Mensch ist. Sie haftet an der Natur (745 A.B. 755 B. 756 B.). Schon das benimmt dem Menschen ein für allemal das Recht, sich für sündlos zu halten, auch wenn er ein Elias, ein Täufer, ein Petrus, Paulus oder Johannes wäre (754 C.D. 755 A. 756 B.). Andrerseits kommt nun noch die große Menge der Sünden hinzu, die wir selbst im eigenen Leben begehen. Sie bezeugt uns unser Gewissen (756 C.) und bestätigt ein Blick auf die rings um uns aufgestellten Netze der Sünde (757 C.), in die sich Leib (756 D.—757 C.) und Seele (757 C.D.) immer wieder verfangen, sodaß es „schwer, ja gänzlich unmöglich ist" (756 C.), nicht in Sünde zu fallen. Wieder und wieder fragt Gregor, wer sich wohl des Gegenteils rühmen könne (756 D. 757 C.D. 758 A.).

Trotzdem klingt immer einmal wieder die Anschauung durch, daß es doch möglich sei, ein reines Gewissen zu haben und von menschlichen Verfehlungen weit entfernt zu sein, d. h. wie der reiche Jüngling alle Gebote zu halten (754 C.). Nur soll ein solcher sich nicht einfallen lassen, sich für sündlos schlechthin zu halten und sich von der 5. Bitte zu dispensieren — wegen der Erbsünde. Man hat bei dieser Differenz das Gefühl, daß es Gregor mit der Betonung der bleibenden Sündhaftigkeit des Christen doch nicht so recht Ernst ist, daß die Sätze darüber διαλεκτικῶς[1] geschrieben sind. Wie sollte es auch möglich sein, wenn sie wirklich Tatsache wäre, die engelgleiche Vollkommenheit der 3. und 4. Bitte zu erreichen!

Neu gegenüber seinen Vorgängern ist an Gregors Aussagen die Hereinziehung der Erbsünde in die Beweisführung. Cyrill sagt nichts von ihr, und auch bei Origenes finden sich in περὶ εὐχῆς nur Andeutungen. Bei der 5. Bitte klingt sie leise durch, und bei der 6. Bitte erinnert Origenes an die falsche gottfeindliche Richtung unseres Fleisches. Ebenso bedeutet der in jedem Sünder ruhende Teufelssame (Auslegung der Anrede) etwas Ähnliches. Wie scharf Origenes eigentlich den

1) Harnack, Dogmengeschichte [4] II. p. 62 unten.

Gedanken der Erbsünde vertritt, zeigt z. B. κατὰ Κέλσου III, 62: κακίαν ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις und III, 66: πάντες ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν. Selbst eine völlige Umwandlung zu reinem Leben kann diese Tatsache nicht aus der Welt schaffen. — Hier mag Gregor seine Gedanken über die Erbsünde geschöpft haben. Übereinstimmend halten beide die 5. Bitte auch für die Vollkommenen fest, Origenes wegen früherer Sünden, Gregor eben wegen der Erbsünde. Die göttliche Vergebung beschreibt Gregor als ἀμνηστία τῶν πλημμεληθέντων oder πλημμελημάτων (751 C. 755 B.), die menschliche als ein λύειν von einem χρέος, als ein Vernichten der Schuldscheine (συμβόλεια) (758 C.). Das stimmt zu Origenes, der in ἀμνησικάκως φέρειν einen ähnlichen Ausdruck brauchte, wenn auch von der menschlichen Vergebung. Daß Gregor diese im Grunde ebenfalls als solche ἀμνηστία auffaßt, folgt schon aus seiner Forderung gleichen Verhaltens von Gott und Mensch (751 C.D.). Die ὀφείλοντες werden wie bei Cyrill gelegentlich οἱ πέλας genannt (758 C).

Wenn Gregor schon bisher manchmal den nüchternen Sinn für die Wirklichkeit etwas vermissen ließ, so überbietet er sich darin nun mit seinen Ausführungen über das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Vergeben. Dessen negative Seite lautet: Wer nicht selbst vergibt, bekommt keine Vergebung. Erst wenn wir selbst vergeben haben, dürfen wir überhaupt die Bitte um Vergebung aussprechen (751 C.), denn solange wir als Unversöhnliche böse sind, besteht ein unüberwindlicher Gegensatz zwischen Gott und uns, der uns so gänzlich von Gottes Menschenfreundlichkeit scheidet, wie Leben und Tod geschieden sind (751 D. 752 A.B.). Wollen wir zu Gott kommen und Vergebung finden, dann müssen wir vor allem einmal ihm ähnlich werden, speziell alle Gefühllosigkeit, Roheit und Härte gegen unsere Nächsten abgelegt haben (752 A.B.). Erst dann ist es überhaupt möglich, aber erst dann ist es auch billig, Vergebung zu bekommen. Denn es widerspricht den elementarsten Begriffen von Gerechtigkeit, Vergebung zu bekommen, während man selbst sie verweigert. Das setzt Gregor mit wirksamen Antithesen und unter Berufung auf das Gleichnis vom Schalksknecht auseinander (758 B.C.D.).

Mit dem Obersatz stimmen Origenes und Cyrill überein. Cyrill gibt überhaupt keine Begründung seines Inhalts, Origenes

läßt sie seine Leser aus dem Gleichnis vom Schalksknecht entnehmen.

Für Gregors Auffassung von der positiven Seite ist das Wort typisch: σὺ ἄφες, καὶ ὁ θεὸς ἐψήφισεν „vergib selbst, und Gott hat dir vergeben", du hast Gottes Urteil über dich in der Hand (752 D.). Man bekommt da den fatalen Eindruck des Mechanischen, daß der Handgriff unseres Vergebens bei Gott automatisch unsere eigene Vergebung auslöst. Der Mechanismus liegt in Gottes fester Zusage, darin, was Cyrill die συνθήκη nannte; und wenn Gregor gewiß auch nur sagen wollte, daß Gottes Vergebung uns so sicher wie automatisch zuteil würde, so liegt doch schon darin eine Herabwürdigung Gottes, dessen Persönlichkeit dabei verkürzt wird. Daß wir damit Gregor kein Unrecht tun, beweisen auch Sätze wie der, daß wir nicht in knechtischer Furcht und unter Gewissensqualen Gott um Vergebung bitten sollen, sondern mit dem freien Sinn (παρρησία), den das Bewußtsein gibt, sie rechtmäßig (κατ' ἐξουσίαν) bekommen zu können (752 C.). Hier ist der Anspruchsgedanke so stark betont, daß er alle, selbst die berechtigte, Scheu vor Gott auflöst.

Das alles geht zweifellos weit über das hinaus, was selbst Cyrill in den Vertragsgedanken gelegt hatte. Er hatte noch ein starkes Bewußtsein dafür gehabt, daß unsere Vergehen gegen Gott groß und schwer sind, und daß nur Gottes große φιλανθρωπία ihm das Versprechen der Vergebung abgerungen hatte (μ. κ. V 16). Er hatte das Bewußtsein davon bei Geltendmachung des Anspruches nicht verloren, und Gott erscheint bei ihm zwar als menschlicher Vertragsteilnehmer, aber doch in seiner Persönlichkeit gewahrt. Das gilt auch von Origenes. Trotzdem bedeuten sie beide Etappen auf dem Wege zu Gregors Anschauung und sind sicher seine — nur verzerrte — Vorlage gewesen.

Eine weitere Übertreibung schon vorhandener Gedanken begeht Gregor durch den Satz, den er freilich selbst wegen seiner Kühnheit entschuldigt, aber doch für richtig hält, unser Vergeben diene Gott hier geradezu als Vorbild, das er „nachahmen" müsse (752 D. 753 A.). Nicht nur, weil eine Leistung Anspruch auf Gegenleistung gibt (so Clemens, Origenes und Cyrill), sondern weil Gott sich doch unmöglich von dem Menschen, der leistet, was seine Natur hergibt, übertreffen

lassen kann; Gott muß — man möchte sagen: anstandshalber — das gute Beispiel des Menschen nachahmen und auch vergeben. Wenn dabei natürlich die Sünden, die Gott vergeben muß, größer und schwerer sind als die, die wir unsern Mitmenschen vergeben, so wird das durch Gottes große Überlegenheit an Macht und sittlicher Vollkommenheit wieder ausgeglichen (753 B.C.). Sicher sind diese Ausführungen Gregors ebenfalls unter Einfluß der Anschauungen von Origenes entstanden und gehen auch sachlich nicht allzu weit über ihn hinaus, aber doch gerade soviel, um unmittelbar anstößig zu werden.

Als Gesamtzweck der 5. Bitte ergibt sich nach dem allen für Gregor erstlich die Erlangung von Sündenvergebung, sodann die Mahnung zu Versöhnlichkeit gegen den Nächsten (760 B.) und endlich die Vergottung (θεὸς γίνεσθαι) des Menschen. Das führt er im Anfang seiner Rede aus. Sündenvergebung sei Gottes alleiniges Recht, wie Gregor wenig überzeugend behauptet; also wird der Mensch, wenn er nach dem Gebot der 5. Bitte Vergebung übt, Gott in gewisser Weise gleich (751 B.). Mehr Gewicht kommt dem andern Beweisgang zu, den Gregor durch Verallgemeinerung des oben angeführten Satzes gewinnt, daß wir, um Vergebung bei Gott zu finden, ihm durch Ablegen unserer Härte ähnlich werden müssen. Gregor findet darin ganz allgemein gelehrt, daß wir Gott ähnlich werden müssen, ehe wir ihn um etwas bitten dürfen. Wer Gott πρὸς ἕκαστον διὰ τῆς προαιρέσεως ὁμοιούμενος ist, der ist gewissermaßen Gott geworden und hat seine menschliche Natur zur göttlichen umgewandelt (751 C.D. 752 B.). Damit erreichen wir den Gipfel der Tugend, der noch die engelgleiche Vollkommenheit hinter sich läßt (751 B.).

Während die ersten beiden Angaben über den Sinn der 5. Bitte in Origenes und Cyrill ihre Vorbilder fanden, steht die letzte Ausführung darüber ohne erkennbares Vorbild da.

Die 6. und 7. Bitte betrachtet Gregor im engsten Zusammenhang. Wie Origenes ist er der Meinung, daß beide den gleichen Inhalt in verschiedener Form ausdrücken. Was Origenes jedoch nur formal belegte, sucht Gregor vom Inhalt aus nachzuweisen. πειρασμός und πονηρός sind in der Bedeutung (κατὰ τὴν σημασίαν) ein- und dasselbe, denn die Wortstellung zeigt, daß „der, der nicht in Versuchung ist, gänzlich

außerhalb des Bösen ist, und der in Versuchung befindliche notwendigerweise im Bösen ist“ (760 C.D.). Warum jedoch so identisch, als stände da: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns davon“ zu übersetzen ist, dafür bleibt Gregor den Beweis schuldig. Offenbar genügte ihm hier die Autorität von Origenes. Er übertrumpft diesen aber wieder durch die Vermutung, daß πειρασμός geradezu ein von Jesus geprägter Name für den Teufel sei[1].

Damit ist schon Gregors Anschauung über das Wesen der Versuchungen gegeben. Sie sind Angriffe (προσβολαί) des Bösen, der unsere Seele an sich reißen will. Er fängt das aber nicht plump an, sondern sucht uns mit einem Köder (δέλεαρ) zu locken, und dieser Köder ist die κοσμικὴ ἀσχολία, die er unserer Lüsternheit (λιχνεία) hinhält. Wenn die Seele dem κόσμος entzogen ist, nicht etwa erst, wenn sie die λιχνεία abgelegt hat, hat die Versuchung gar keine Möglichkeit, an sie heranzukommen (760 D. 761 A.B.). Wieder bricht hier Gregors Neigung für die weltflüchtige Askese durch.

Im Grunde erretten wir uns demnach selbst von dem Bösen, wenn wir aus der Welt entfliehen, gerade so wie man sich vor dem Meer, dem Feuer, dem Kriege erretten kann, wenn man sich fern davon hält (761 A.). In der Welt sind die Versuchungen natürlich unvermeidlich, denn die Welt liegt im Argen, aber in der Weltflucht hören sie auf. Das alles kennzeichnet aufs Deutlichste als Ausgangspunkt der Versuchungen den Bösen. Zur Erklärung des μὴ εἰσενέγκῃς bildet Gregor den Gedanken, daß Gott uns in die Übel des Lebens (τὰ τοῦ βίου κακά) führen könnte, d. h. in das Weltgetriebe, wo die Köder des Bösen liegen (761 C.).

Gregor bietet damit die Auslegung von πειρασμός, die Origenes und Cyrill verworfen hatten, die aber dem eigentlichen Wortsinn mehr gerecht wird, wenn er ihn als Angriff des Bösen auffaßt. Mit seinen Ausführungen über die Welt als Köder und die Möglichkeit, diesen Versuchungen zu entgehen, steht er ganz allein. Origenes und Cyrill dachten hier nicht so oberflächlich. Andrerseits ist wieder seine Erklärung des Anteils Gottes an den Versuchungen maßvoller und daher befriedigender als die seiner Vorgänger.

---

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 107 Anm. 1.

Die Schlußdoxologie kennt Gregor offenbar, denn er schließt die 5. Homilie: αὐτῷ (= Χριστῷ) ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν[1]. Zum Text hat er sie dann aber offenbar noch nicht gerechnet.

Zusammenfassung. Im Sinne Gregors würde das Vaterunser zusammenhängend lauten:

Erhabene, den Ort der Seligkeit und alle Heiligen geistig erfüllende Ursache unsers Daseins, der wir wesensähnlich sind,
Möchte dein Name durch frommen Wandel der Deinen verherrlicht werden.
Schenke uns deine Bundesgenossenschaft im Kampfe mit der Sünde (nach Mt.).
Dein heiliger Geist komme zu uns und vergebe uns die Sünden (nach Lc.).
Hilf uns, denn wir wollen uns ändern und alle Tugenden in vollkommener Weise verwirklichen, wie die Engel tun.
Gib uns heute das nötigste, was wir zum Leben für den Tag brauchen, damit Anspruchslosigkeit uns ihnen gleich mache.
Wir haben unsern Schuldnern vergeben, nun laß uns, bitte, auch die gleiche Wohltat zuteil werden.
Führe uns nicht in das seelenbetörende Weltgetriebe hinein, sondern hilf uns, durch Weltflucht uns dem Bösen zu entziehen.

Daß Gregor mitten im Strom der Überlieferung steht, zeigt sich in den vielfachen Zusammenstimmungen aller drei Exegeten. Die Erwähnung des εἰκών, die doppelte Himmelsvorstellung bei der Anrede, die Betonung dessen, daß Gottes Name an sich heilig sei, bei der 1. Bitte, die Forderung vollkommener Erfüllung des Willens Gottes in der 3. Bitte, die durchklingende Überzeugung von der verhältnismäßigen Nebensächlichkeit irdischer Wünsche bei der 4. Bitte, die gleiche Wiedergabe von Schulden durch Sünden, von Schuldner durch Nächster, die gleiche Überzeugung von dem Ausschluß des Unversöhnlichen von Gottes Vergebung und von dem Anspruch auf Grund eigenen Vergebens, sowie dem Zweck der 5. Bitte,

1) cf. Chase, p. 174.

Sündenvergebung und Versöhnlichkeit zu erreichen, die gleiche Anschauung von der versucherischen Tätigkeit des πονηρός in der 6. und 7. Bitte sind die hauptsächlichsten Punkte der Übereinstimmung. Sie halten sich freilich oft etwas im allgemeinen.

Schärfere Beweise für die Bekanntschaft Gregors mit den Ausführungen seiner Vorgänger bilden die Punkte, in denen er sich dem einen entschieden anschließt, während er den andern ablehnt. So geht er mit Origenes allein in der ethischen Bestimmung der Kindschaft, der Forderung der Sündlosigkeit des Gotteskindes und der Zurückführung der Bösen auf den Teufel als ihren Vater (Anrede), in der spiritualistischen Diesseitigkeitsvorstellung vom Reiche Gottes (2. Bitte), in der Beziehung der Sündenvergebung für die Vollkommenen auf frühere oder Erbsünde und der Berufung auf das Gleichnis vom Schalksknecht (5. Bitte) und in der Identifizierung der 6. und 7. Bitte.

Mit Cyrill geht Gregor gegen Origenes in der Auslegung der 1. Bitte und der Antithese Engel-Menschen bei der 3. Bitte und auch in der Nichtspiritualisierung von ἄρτος.

Gerade aber der Umstand, daß er sich keinem durchgehends anschließt, zeigt seine Selbständigkeit. Sie tritt noch heller ans Licht, wenn wir die Reihe von Punkten anführen, in denen er sich keinem der Vorgänger anschließt. Er leitet den Kindschaftsbegriff spekulativ aus dem Begriff „Vater“ ab und bildet durch den neuen Gedanken des himmlischen Vaterhauses einen neuen Weg zur Kindschaft durch den Willenswechsel (Anrede). Er leitet den Begriff Reich Gottes spekulativ ab (2. Bitte). Er führt eine neue exegetische Behandlung der 3. Bitte ein, indem er sie in zwei Hälften zerlegt und dadurch ihren Hauptinhalt in die erste Hälfte verlegt. Er erklärt die 4. Bitte durchweg anders als seine Vorgänger, findet ihren Sinn in der Mahnung zur Anspruchslosigkeit und sieht damit die Forderung der Vollkommenheit der 3. Bitte erfüllt. In der 5. Bitte führt er die Erbsünde in den exegetischen Beweisgang ein und steigert in der bekannten Weise die Gedanken über das Verhältnis göttlichen und menschlichen Vergebens. Durch die von der 5. Bitte geforderte Gottähnlichkeit stellt er einen steigernden Zusammenhang mit der 4. Bitte her. Schließlich bringt er in die 6. und 7. Bitte den Sinn der Weltflucht, die die Freiheit von Versuchungen ermöglicht, gibt der

Versuchung eine ungezwungenere Deutung und führt den Anteil Gottes daran auf das rechte Maß zurück.

Nach diesem Befund kann ich mir das Urteil von Loofs[1], daß der exegetische Ertrag der exegetischen Predigten Gregors gering sei, nicht aneignen. Gregors Homilien über das Vaterunser wenigstens bieten eine Erörterung der meisten einschlägigen Probleme. Was aber noch wichtiger ist, sie zeigen, daß Gregor offenbar ein sehr selbständiger Kopf gewesen ist[2]. Sein Origenismus beschränkt sich oft auf bloße formale Übereinstimmung, während er seinen eignen Inhalt in die übernommenen Begriffe gießt. Ob er das mit Bewußtsein getan hat, ist freilich eine andere Frage. Er übernahm aber das Gute, wenn er es fand, auch von Cyrill. —

Sachlich bedeutet er gegenüber Origenes und Cyrill einen Rückschritt. Zwar hat er hier und da, so in der 4. und 6. Bitte eine nüchternere Exegese erreicht, aber das kann doch über seine sonstigen Mängel nicht täuschen. Die mannigfachen rhetorischen Übertreibungen, die Ersetzung der breiten Schriftgrundlagen, die namentlich Origenes bot, in der Erklärung von Kindschaft und Reich Gottes durch spekulative Argumente, die Vergröberung der Sittlichkeit durch seine Vorstellungen von Tugend und Vollkommenheit, Sünde und Versuchung, verbunden mit seiner Hinneigung zur weltflüchtigen Mönchsaskese, und endlich seine Beeinträchtigung der Persönlichkeit Gottes durch zu starke Anthropomorphisierung, ja Mechanisierung sind Zeichen einer abwärts gehenden Entwicklung der Theologie, der freilich seine Vorgänger in mancher Beziehung vorgearbeitet haben.

5. Chrysostomus.

In Chrysostomus begegnen wir einem Prediger und Kommentator des Vaterunsers zugleich. Er hat es einmal zum Gegenstand einer besonderen Predigt gemacht (ἑρμηνεία τῆς προσευχῆς, Mg. 51, 44ff.) und es in seinem Matthäuskommen-

1) „Gregor von Nyssa“ in P.R.E.[3] 7, 151, 58.
2) cf. Harnack, Dogmengesch.[4] II p. 39 Anm.

tar (ed. Field, I 277ff.) erklärt. Doch findet sich kein grundsätzlicher methodischer Unterschied zwischen beiden Auslegungsarten, da ja auch der Matthäuskommentar in Predigten besteht und sich etwa mit der Weise unserer heutigen Bibelstunden vergleichen läßt. Beide Erklärungen bieten viel exegetisches Material. — Außerdem zitiert Chrysostomus noch an 38 Stellen seiner Schriften Teile des Vaterunsers.

Zur Anrede. Im Matthäuskommentar (= Mτ) stellt sich Chrysostomus sogleich in scharfen Gegensatz zu Origenes und Gregor, wenn er in der Anrede „Vater" einen Trost findet. Sie ist ihm nicht sowohl die beängstigende Erinnerung an die Vollkommenheit, die allein Vater sagen darf, sondern die tröstliche Erinnerung an unsern Wohltäter. Denn aus dem Umstande, daß wirs überhaupt aussprechen können, geht hervor, daß wir viele Wohltaten von Gott empfangen haben, weil es einfach eine Unmöglichkeit ist (οὐ δυνατόν), ohne ihren Empfang Gott Vater zu nennen (249 D.). Das bedarf noch der Erklärung. Die Wohltaten, die er meint, zählt Chrysostomus selbst auf: Sündenvergebung, Straferlaß, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Kindschaft, Erbfolge, Bruderschaft mit dem Eingeborenen und Geistesleitung. Sie decken sich begrifflich zum großen Teil und bedeuten kurz die Versetzung in den neuen, gottwohlgefälligen Zustand, was Origenes die neue Geburt aus Gott in der ἀναπαίνισις τοῦ νοός nannte. Und wie er das einfach als υἱοθεσία bezeichnete, so kann man das auch hier tun. Alles, was Chrysost. einzeln aufzählt, faßt sich in diesem Begriff zusammen. Daß die υἱοθεσία Gottes εὐεργεσία, sein Geschenk ist, war auch für Origenes und Cyrill selbstverständlich und wohl auch Gregors Meinung, der aber immer den Ton mehr auf das eigne Tun des Menschen legt.

Chrysostomus behauptet nun: Erst muß man die Kindschaft geschenkt bekommen haben, dann ist man überhaupt erst imstande, Gott Vater zu nennen, was offenbar zu ergänzen ist: in Wahrheit, im Ernst. Nur das Kind kann wirklich Vater sagen. Das ist ein ziemlicher Unterschied von Origenes und Gregor, die den Satz vertraten: Nur das Kind darf Vater sagen. Sie geben damit zu, daß auch andere das können, freilich beleidigt man damit Gott. Auch ist ihre Begründung eine andere; während sie sagen: denn es ist sündlos, begründet Chrysostomus seine Behauptung: denn es hat

allein die Möglichkeit dazu geschenkt bekommen. Von Sündlosigkeit des Gotteskindes ist darin nicht die Rede, und sie ist auch tatsächlich nicht die Meinung des Chrysostomus. War schon unter den aufgezählten Gaben keine, die zu der Annahme zwingt, das neue Leben habe wie bei Origenes sofort in sündloser Vollkommenheit bestanden, so trennt er auch späterhin Gotteskindschaft und Sündlosigkeit. Der Fall liegt hier umgekehrt: Hier sagt Origenes, das Gotteskind könne nicht sündigen, — denn der Same Gottes bleibe in ihm. Dagegen Chrysostomus: Das Gotteskind solle nicht sündigen, — damit es seine Gotteskindschaft nicht schände (250 B.C.).

Man darf sich also durch die Ähnlichkeit der Aussagen in der Form nicht über deren verschiedenen Inhalt täuschen lassen. Chrysostomus will sagen: Das Wort Vater hängt so eng mit Gottes Wohltaten zusammen, daß wir es ohne sie nicht einmal wahrhaft aussprechen könnten. Gerade in dem engen Zusammenhang aber liegt der Trost. Vater heißt Wohltäter, seine Kinder sind wir als Objekte seines Wohltuns, seiner Liebesgesinnung. — Diese neue uns geschenkte Daseinsform, die ihren Anfang mit dem Geschenk der υἱοθεσία als Akt nahm, ist eine εὐγένεια, ein Adel (250 B.). Das alles, zusammengenommen mit dem gänzlichen Fehlen des Ähnlichkeitsgedankens, beweist, daß Chrysostomus die religiöse Kindschaftsauffassung, wie sie Cyrill bot, teilte.

Die ethische Seite ordnet Chrysostomus richtig als Folge des Kindschaftsverhältnisses an. Den geschenkten Adel darf man nicht durch unwürdigen Wandel schänden, und die Dankbarkeit für so große Gaben tritt als Triebfeder auf (250 B.C.). In der ἑρμ. 3 führt Chrysostomus diese ethischen Konsequenzen breit aus. Unsere Kindschaft muß natürlich auch nach dem Wort Jesu Mt. 5 48 eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott zur Folge haben, die Züge der göttlichen Vortrefflichkeit müssen an uns sichtbar werden, Kindschaft und sittliche Roheit im Hange zu allen möglichen Lastern, die uns unter das vernunftlose Tier erniedrigen, passen unmöglich zusammen. Hier tritt die Ähnlichkeit im richtigen Verhältnis zur Kindschaft auf.

Im großen und ganzen zeigt also Chrysostomus hier Übereinstimmung mit Cyrill im Gegensatz zu Origenes und Gregor.

Nur in Einzelheiten trifft er mit diesen zusammen. So z. B. auch in dem Gedanken der εὐγένεια, den schon Gregor aussprach. Inhaltlich freilich deckt er sich dabei nicht mit Gregor. Denn bei diesem bestand sie in der sittlichen Reinheit, die der Mensch einst schon besessen und dann weggeworfen hatte (728 B. bei Krabinger), bei Chrysostomus ist sie die Würdestellung des Objekts der göttlichen Liebe. — Auch die Verwandtschaft der Gregorschen Antithesen zwischen Gott und Mensch in ihrer sittlichen Verschiedenheit mit denen des Chrysostomus hat nur formalen Charakter. Gregor will mit ihnen sagen: Wie rein muß der Mensch erst sein, ehe er diesen Gegensatz überbrückt hat! Und Chrysostomus sagt: Wie groß muß doch die Güte Gottes sein, daß er diesen Gegensatz überbrückt!

Auch mit Origenes berührt sich Chrysostomus in allerhand Einzelheiten. Auch er erinnert gelegentlich daran, daß der Anfang der Kindschaft objektiv in der Menschwerdung Christi liegt (Hom. über Joh. 5 19, Abs. 4 [Mg. 56, 252], 6. Hom. zu Col. Abs. 4 [Mg. 62, 342]). Unter den Gaben der Kindschaft erscheint (Mτ 249 D.) die ἀδελφότης πρὸς τὸν μονογενῆ und die χορηγία πνεύματος, die in der 1. Homilie aufs Pfingstfest, Abs. 4 (Mg. 49/50, 458) als die Hilfe des Geistes, der „Abba, o Vater“ schreit, beschrieben wird. Beides hat schon Origenes, wenn er die Gotteskinder als Christi Brüder bezeichnet und vom Geist der Kindschaft als von etwas untrennbar mit ihr Verbundenem spricht (π. ε. 22 2, Com. ser. Mt. 2, 831 [Mg. 13, 1602] und 12, 838 [Mg. 13, 1617]). Daß Chrysostomus bei seinen Homilien über Matthäus einen so bedeutenden Kommentator wie Origenes benutzt haben wird, darf wohl als sicher gelten.

Als Einzelheit sei noch erwähnt, daß Chrysostomus zwar nicht geradezu von dem εἰκών Gottes in uns, wie seine Vorgänger, redet, aber doch von den Zügen (χαρακτῆρες) der göttlichen Vortrefflichkeit in uns (ἑρμ. 3).

Eigene Bahnen wandelt Chrysostomus nun, wenn er in dem ἡμῶν eine deutliche Ablehnung eines egoistischen Individualismus sieht, denn wenn wir πάτερ ἡμῶν sprechen, dann beten wir für den Nächsten mit. Die Anrede leitet uns also zur Nächstenliebe an und gibt uns den rechten sozialen Maßstab: Wir gehören alle zusammen als Kinder desselben Vaters, da ist keiner etwas besseres als der andre; die irdischen Unter-

schiede sind nur relativ und müssen zurücktreten (Mτ. 250 A.B., ἑρμ. 3, 2. Hom. über den Verrat des Judas, Abs. 6 [Mg. 49/50, 390], über den 112. (= 113.) Ps., Abs. 1 [Mg. 55, 300], über den 149. Ps., Abs. 1 [Mg. 55, 494], 14. Hom. zu Ephes., Abs. 4. [Mg. 62, 104 f.]).

Die Himmelsvorstellung bei Chrysostomus ist die gleiche wie die seiner Vorgänger. Die Himmel sind ihm die ὑψηλὰ χωρία (Mτ. 249 D.), die jenseits des Äthers liegen, und zu denen man sich mit Glaubensflügeln (cf. Gregor!) aufschwingen kann (ἑρμ. 3). Gott ist dort nicht räumlich eingeschlossen, sondern — wie man ergänzen kann — überall, aber daß er trotzdem hier in der Anrede in besonders enge Beziehung zum Himmel gesetzt wird, hat den Zweck, uns von der Erde abzulenken, und also den Grund, daß Gott auf Erden nicht so rein zu genießen ist, wie im Himmel (ebda.). Gelegentlich (14. Hom. zu Ephes., Abs. 4 [a. a. O.]) klingt auch einmal der Gedanke Gregors durch, daß der Himmel unser Vaterhaus ist, an das wir hier erinnert werden sollen.

Zur 1. Bitte stellt Chrysostomus in Mτ. 250 C. den Zusammenhang — anders als Gregor — so her, daß er sagt: wem der Vatername Gottes soviel bedeute, wie dem Christen, der habe kein wichtigeres Anliegen als dessen Verherrlichung. Allerdings kommt sie dann auf ein Preisen des Namens Gottes im allgemeinen, nicht gerade des Vaternamens hinaus. ἁγιασθήτω heißt also δοξασθήτω (Mτ. 250 C. ἑρμ. 3). ἑρμ. führt breit aus, was Mτ. nur andeutet, daß die Heiligkeit des Namens Gottes keine προσθήκη nötig hat. Aber unser Leben kann doch wenigstens zur Steigerung seines Ruhmes beitragen, und das geschieht durch einen tugendhaften Wandel. Wer ihn sieht, muß dann Gott dafür Anerkennung zollen. (So auch zum 112. (= 113.) Ps. [Mg. 55, 301]). ἁγιάζειν = δοξάζειν ist also auch hier die Verherrlichung des Namens Gottes durch frommen Wandel. Ihren Ausdruck findet sie in dem δοξάζειν in engerem Sinne, dem Rühmen mit Worten, wie es z. B. die Seraphim Jes. 6 tun (Mτ.). Zum 112. Ps. sagt Chrysostomus sogar, daß die Engel Gott zum Teil auf Grund des Gehorsams der Menschen rühmen. In ἑρμ. macht er diese engere Bedeutung zur Hauptsache und kommt dadurch auf den andern Gedanken, die 1. Bitte sei ein Huldigungsakt unsererseits an Gott analog dem der Seraphim, als stände da: Gepriesen sei

dein heiliger Name! Die folgende ethische Ermahnung lenkt dann dort ganz unvermittelt in das bekannte Fahrwasser zurück.

Hier zeigt sich Chrysostomus als am nächsten mit Gregor verwandt. Dieser hatte schon die Gleichung ἁγιασθήτω = δοξασθήτω aufgestellt, er hatte auch schon den Spruch Jesu Mt 5 16 zitiert. Auch mit Cyrill harmoniert er. Bezüglich der kleinen Differenz zwischen Cyrill und Gregor über die Beziehung des Lästerns tritt Chrysostomus auf die Seite Cyrills, wenn er es zum 112. Ps. [a. a. O.] in seiner natürlichen Bedeutung braucht. Der Huldigungsgedanke hat kein erkennbares Vorbild.

Die 2. Bitte hängt insofern mit dem vorhergehenden zusammen, als das Gotteskind, das sich in der Anrede auf sich selbst besinnt, neben dem Wunsche, daß Gottes Name in der Welt gepriesen werden möchte, natürlich nichts mehr erstrebt als immer engere Vereinigung mit seinem Vater im Himmel. Chrysostomus koordiniert also die zwei Bitten einfach als etwas gleich Wichtiges, während Gregor einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen annahm. Die Vereinigung mit dem Vater bringt das Reich Gottes, und dies ist bei Chrysostomus cyrillisch gedacht, als die den παρόντα entgegengesetzten τὰ μέλλοντα, nach denen wir uns mit dem Pauluswort Rö 8 23 sehnen als nach der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν (Μτ. 250 E. 251 A.). Ganz klar ist schon damit das Reich Gottes als die eschatologische Größe der zukünftigen Vollendung bestimmt. Noch deutlicher bezeichnet es ἑρμ. 4 als das himmlische und ewige Reich, das im scharfen Gegensatze zu dem gegenwärtigen Leben hier unten auf der Erde steht. Die Reichsbitte ist geradezu die Bitte um den Tag der Auferstehung (Hom. 45 [44] zum Johsev., Abs. 4 [Mg. 59, 257]), den Tag des Weltabschlusses und um das bessere Jenseits (zum 114. [= 116.] Ps., Abs. 3 [Mg. 55, 319] und 119. [= 120.] Ps., Abs. 2 [Mg. 55, 341f.]).

Auch Cyrills weitere Anschauung fehlt nicht, daß das Streben nach diesem Reiche Gottes ein gutes Gewissen (συνειδὸς ἀγαθόν) voraussetzt, scil. wegen des kommenden Gerichts. Chrysostomus fügt dem epexegetisch hinzu: und eine Seele, die von den ἐν τῇ γῇ πράγματα frei ist (Μτ. 251 A.). Denn diese Dinge, die er in ἑρμ. weiter ausmalt, halten die Seele auf

Erden fest und stumpfen die Sinne ab. Weltflucht gibt uns also das gute Gewissen.

Wenn Chrysostomus in ἑρμ. auch noch einen andern Grund für unsere Sehnsucht nach dem Reiche Gottes anführt, nämlich den, daß es uns die Freiheit von der Sündenknechtschaft bringt, so klingt das zunächst stark an Gregor an, und ich möchte auch glauben, daß Gregors eindrucksvolle Schilderung des Kampfes gegen die Sünde durch das Reich Gottes hier auf Chrysostomus gewirkt hat, aber zu einer Zerspaltung des Reichsgottesbegriffes bei Chysostomus scheinen mir seine Ausführungen doch nicht das Recht zu geben. Auch im zukünftigen Herrlichkeitsreich — und da erst recht — werden wir ja von der Knechtschaft der Sünde befreit sein, und von diesem Leben läßt sich ein στρατεύεσθαι τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων nur sehr gezwungen aussagen. Es bleibt also bei der rein eschatologischen Anschauung vom Reich Gottes bei Chrysostomus, die sich mit Cyrill deckt.

Sinn der 2. Bitte ist demnach, uns die Tugend der Abkehr vom Irdischen und des Strebens nach dem Reiche der ewigen Seligkeit zu lehren (ἑρμ. 4). Nach Gregor lehrte sie uns, daß der Mensch die göttliche συμμαχία im Kampfe gegen die Sünde braucht!

Die 3. Bitte trägt nun den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung, insofern wir doch eben noch auf der Erde sind und vielleicht noch trotz alles Strebens nach dem Jenseits eine Weile dableiben müssen. Was sollten wir da einstweilen tun? Die 3. Bitte antwortet: Macht einstweilen die Erde, so gut es geht, zum Himmel (Mτ. 251 A. B.). Das soll dadurch geschehen, daß Gottes Wille hier so vollkommen wie im Himmel befolgt wird. Inhalt des Willens Gottes ist in erster Linie unsere Tugend (Mτ. 251 C., Hom. zu Ps. 112 [113], Abs. 1 [Mg. 55, 302]), religiös gewendet die τέλεια ἀγάπη (Hom. π. τελ. ἀγ., Abs. 2, Ende [Mg. 56, 282]). Ersteres hatte schon Gregor als Inhalt des Willens Gottes angegeben. Chrysostomus setzt sich nun aber sofort in bewußten Gegensatz zu Cyrill und Gregor, wenn er deren Erklärung: γενηθήτω καὶ ἐν ἐμοὶ τὸ θέλημά σου ablehnt. So ausschließlich dürfe man es nicht auf das Individuum beziehen, denn es stehe nicht da ἐν ἐμοὶ oder ἐν ἡμῖν, sondern πανταχοῦ τῆς γῆς. Die Tugend der ganzen Menschenwelt ist Inhalt des göttlichen Willens (Mτ. 251 C. D.).

„Wie im Himmel“ bezieht Chr. Mt. 251 B. allgemein auf die οἱ ἄνω, bestimmter dann auf die ἄνω δυνάμεις oder einfach Engel. Von ihnen zitiert er nach dem Vorgange Cyrills die Stelle Ps. 103 20 (LXX: 102 20). „Auf Erden“ geht, wie schon erwähnt, auf die ganze Menschheit. Ausdrücklich bezeichnet Chrysostomus auch die Ungläubigen einmal als dazugehörig, denn, wie es im Himmel keinen Ungläubigen gäbe, so dürfe auch auf Erden keiner übrig bleiben (7. Hom. zu 1. Tim., Abs. 3 [Mg. 62, 533]). Sachlich am nächsten steht ihm hier die 1. Antithese bei Origenes: Himmelsbewohner — Erdenbewohner. Auch an dessen dritte, die moralische Antithese, erinnert hier Chrysostomus, wenn er sagt, wir bäten hier darum, daß Gott alle Menschen, auch die Ungläubigen zu Engeln machen möge. So fand einst Origenes hier ausgedrückt, daß alle Menschen einmal Himmel (= Fromme) werden möchten.

Origenes machte sich bekanntlich den Einwurf, Gottes Wille könne im Himmel nicht vollkommen geschehen, weil dort auch die bösen Geister wohnten. Es klingt eigentümlich daran an, wenn Chrysostomus bei der Auslegung des Kolosserbriefes (3. Hom., Abs. 3 [Mg. 62, 321]) fragt, ob nicht, wenn Christus durch sein Blut „den himmlischen Dingen Frieden gebracht“ habe, vorher Streit im Himmel gewesen sein müsse, sodaß Gottes Wille nicht vollkommen dort geschehen sei, wie doch die 3. Bitte aussage. Chrysostomus löst die Frage durch die Behauptung, der Kampf der Engel habe der abgefallenen vorchristlichen Menschheit gegolten, über deren Beleidigungen gegen Gott die Engel empört gewesen seien — natürlich im Einverständnis mit Gott, sodaß die 3. Bitte unangetastet bleibt.

Die vollkommene Erfüllung des Willens Gottes im Himmel ist nun also das Vorbild für seine Erfüllung auf Erden, das liegt ja unmittelbar im Wortlaut der Bitte. Es kommt nur darauf an, wie weit man das Vorbild erreicht sein läßt. Da spricht Chrysostomus im Sinne von Origenes und Gregor klipp und klar aus: Οὐδὲν τὸ κωλύον φθάσαι τὴν τῶν ἄνω δυνάμεων ἀκριβείαν (Mt. 251 B.). Es bleibt freilich der Unterschied der φύσις, aber sonst können wir Menschen ἄγγελοι ἕτεροι werden (251 D.), sofern wir Gottes Willen durch die Tugend nicht nur halb, sondern ganz vollbringen (251 C.). Dabei ist allerdings wohl zu bedenken, daß uns das aus eigener Kraft nicht möglich ist, sonst brauchten wir ja nicht zu bitten: γενηθήτω.

Nur die ἄνωθεν χάρις hilft uns zur Vollkommenheit (251 C.). Unser schwacher Wille möchte wohl gern, aber wird von der Schwachheit des Leibes, von der σάρξ βραδεῖα πρὸς τὰ ἐπίγεια gehindert. Darum hilft uns Gott, das Unmögliche möglich zu machen (ἑρμ. 4 am Ende). Das bedeutet keinen Widerspruch zu dem vorhin zitierten Satze, weil man dort die χάρις bereits mitberücksichtigt denken muß.

Chrysostomus ist hier gleichmäßig von Origenes und Gregor beeinflußt, die dieselben Gedanken von Vollkommenheit in der Tugend und Unterstützung durch die göttliche χάρις (bei Origenes durch Christus) ausgeführt hatten. Freilich drängt sich bei letzterer Frage auch die Erinnerung an die nahezu leichtfertige Darlegung Gregors über die mühelose Erreichbarkeit des Himmels aus der Erklärung der Anrede auf. Auch das muß bei Gregor „διαλεκτικῶς“ ausgeführt gewesen sein, Chrysostomus jedenfalls denkt ernster über die χάρις.

Als Sinn der 3. Bitte gilt dann wie bei den früheren Auslegern der Ruf nach Gottes Hilfe zur Erreichung eines engelgleich vollkommenen Lebens (ἑρμ. 4). Daß Chrysostomus gelegentlich auch einen andern Sinn hineinlegt, zeigt Hom. de consolatione mortis II. 9 (Mg. 56, 306). Da wird die ganze 3. Bitte als Wort der Ergebung gesprochen, sodaß man nicht zu ergänzen hat: so vollkommen, sondern so unbedingt wie im Himmel, und daß als Inhalt des göttlichen Willens hier nicht die Tugend, sondern Tod und Leben und alles Schicksal des Menschen erscheint. Das gleiche müßte man in der Rede πρὸ τῆς ἐξορίας, Abs. 2 (Mg. 51/52, 430) annehmen, wenn dort nicht wieder die Beziehung zu Mt. 26 42 näher läge. Wenn man überhaupt hier einen bewußten Anklang an Vorgänger finden will, was nicht nötig ist, so würde man besser als auf Gregors Vorbild direkt auf das des Origenes zurückgehen.

Zur 4. Bitte stellt Chrysostomus den Übergang ganz wie Gregor her. Nachdem die 3. Bitte die hohe Forderung der engelgleichen Vollkommenheit aufgestellt hat, nimmt die 4. Bitte billige Rücksicht auf die andere natürliche Organisation des Menschen. Unsere Engelgleichheit beschränkt sich auf den Wandel, da die τυράννις τῆς φύσεως uns die physische Bedürfnislosigkeit der Engel nicht gestattet (Μτ. 251 D.E., ἑρμ. 5). Nur in der Terminologie unterscheidet sich Chrysostomus etwas von Gregor, insofern dieser scharf zwischen dem ἀνενδεές oder

ἀπροσδεές der Engel und dem ὀλιγαρκὲς καὶ μέτριον κατὰ τὸν τῆς ἀπαθείας λόγον der Menschen schied, während Chrysostomus gerade von der ἀπάθεια der Engel spricht, die Leidenschaftslosigkeit also zur Bedürfnislosigkeit überhaupt ausweitet.

ἄρτος ἐπιούσιος erklärt er in Mτ. kurzweg als ἄρτος ἐφήμερος, d. h. Brot, das für den Tag reicht, denn für morgen sollen wir nicht beten. (Mτ. 252 A., auch 54. Hom. zu Genes., Abs. 5 [Mg. 53/54, 478])[1]. In der 43. (42.) Hom. zu Joh., Abs. 2 sagt er καθημερινός [Mg. 59, 247f.]). In ἑρμ. 5 dagegen leitet er ἐπιούσιος auf grammatischem Wege von οὐσία ab und erklärt den ἄρτος ἐπιούσιος als Brot, das in die οὐσία des Leibes übergeht und sie stärken kann. Es ist und bleibt aber damit natürliches Brot. Mit dieser Ableitung bewegt sich Chrysostomus auf der Linie von Origenes und Cyrill. Doch scheint sie nur ein Augenblicksprodukt zu sein, denn Chrysostomus wiederholt sie nirgends, immer gibt er sonst die Gregorsche Gleichsetzung mit ἐφήμερος. Daß er mit Gregor gegen die früheren Ausleger ἄρτος real faßt, ist damit schon gegeben. Auch er sieht darin die Zusammenfassung unserer Lebensbedürfnisse.

Aus dem Umstande, daß in der 4. Bitte nur das nötigste und einfachste genannt ist, Brot, folgert Chrysostomus mit Gregor, daß wir auch nur darum beten dürfen (Mτ. 252 A., ἑρμ. 5, Hom. zu Ps. 140 (141), Abs. 4 [Mg. 55, 432], 43. (42.) Hom. zu Joh., Abs. 2 [Mg. 59, 247f.], 15. Hom. zu Phil., Abs. 4 [Mg. 62, 293]). Damit will uns die 4. Bitte geradezu die äußerste Anspruchslosigkeit lehren.

Immerhin steht fest, daß hier eine Bitte um etwas Irdisches ausgesprochen wird und dies also erlaubt ist (Hom. zu Ps. 127 (128), Abs. 4 [Mg. 55, 370] und zu Ps. 140 (141), a. a. O.). Aber durch starke Einschränkungen bringt Chrysostomus das fast wieder ins Wanken. Schon ἑρμ. 5 sagt er, daß die 4. Bitte ἀναγκαίως der 3. angefügt sei, aus Rücksicht auf unsere schwache Natur. Noch gefährlicher klingen Sätze wie: „wir wollen der gegenwärtigen Dinge nicht Erwähnung tun“ (54. Hom. zu Gen., Abs. 5 [Mg. 53/54, 478]) oder: „wenn wir jenes Gebet auch breit auseinanderlegen, werden wir doch nichts fleischliches darin finden, sondern alles ist geistlich. Selbst das

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 49.

Bischen, was sichtbar ist, wird durch die ganze Art und Weise geistlich.“ (43. (42.) Hom. zu Joh., a. a. O., auch zu Ps. 127 (128), Abs. 4 [Mg. 55, 370]). Aber da Chrysostomus in der Stelle zu Gen. den Satz gerade aus der 4. Bitte ableitet, so ergibt sich, daß er mit den παρόντα die übrigen irdischen Dinge meint, die Bitte um die τροφή also noch eben zuläßt. Ebenso besteht nach der Joh.-Hom. und der Ps.-Hom. die Geistlichkeit der 4. Bitte darin, daß sie die Lebensweisheit (φιλοσοφία, zu Gen., zu Joh. a. a. O., ἑρμ. 5) lehrt, wir sollten uns der Dinge dieses Lebens enthalten. Für die Bitte um Irdisches bleibt somit nur die schmale Grundlage der notwendigsten Lebensbedürfnisse bestehen. Wie man über ihre Wichtigkeit zu denken hat, geht daraus hervor, daß sie die einzige Bitte um Irdisches unter lauter geistlichen Bitten ist, also fast von diesen erdrückt wird (zu Joh. a. a. O., zu Ps. 127 (128) a. a. O.). Eigentliche rechte Gebetsgegenstände sind nur die geistlichen Dinge (zu Gen., zu Joh. a. a. O.) Mit allen diesen Ausführungen gibt Chrysostomus nur Gregors Gedanken wieder.

Auch das σήμερον erklärt er wie dieser vom heutigen Tage und findet darin ebenfalls ein Verbot des Sorgens für die Zukunft und eine Mahnung zum Gottvertrauen (Mτ. 252 A., ἑρμ. 5.).

Zur 5. Bitte. Nur ἑρμ. deutet hier einen Übergang an. Wenn man an den tatsächlichen Zustand des Menschen denkt, dann genügt es nicht, an seine von den Engeln verschiedene physische Beschaffenheit zu erinnern, sondern man muß auch seine moralische denken, den sündlichen Zustand, der nun einmal seinem Wesen anhaftet. (ἑρμ. 5.: τῶν ἀδυνάτων ἐστὶν ἀνθρώπους ὄντας καὶ θνητὸν σῶμα περικειμένους μὴ πταίειν.) Die 5. Bitte will daran erinnern und davon loshelfen.

Wenn Chrysostomus sie als die Bitte um die ἄφεσις τῶν ἁμαρτημάτων bezeichnet, erhellt daraus, daß er wie alle Vorgänger Schuld und Sünde identifiziert (Mτ. 252 B.). Da nun nur die πιστοί als Beter des Vaterunsers in Betracht kommen können, denn die νόμοι τῆς ἐκκλησίας, offenbar die Gottesdienstordnungen, schreiben es ihnen vor, und in der Anrede bezeichnen sich die Beter als Gotteskinder, so müssen auch die πιστοί noch Sünde haben (Mτ. 252 B.C.). Das lehrt schon der Blick auf die Erbsünde. „Selbst wer den Gipfelpunkt der

Gerechtigkeit erreicht", daß er jetzt nicht mehr sündigt, darf die Behauptung, er sei sündlos, mit Rücksicht auf seine Menschennatur nicht wagen, offenbar wegen seiner früheren infolge der Erbsünde begangenen Sünden (6. Lazarushomilie, Abs. 9. [Mg. 48, 1041]). Nun gibt es im Leben des Christen einen großen Einschnitt, der die Vergebung der Sünden bringt, das λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας, die χάρις τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Nachdem er sie empfangen hat, sollte der Christ eigentlich nicht mehr sündigen, sodaß auch die Erbsünde in ihren Wirkungen aufgehoben ist. Da es aber tatsächlich vorkommt (συμβαίνει), daß man aus der Taufgnade fällt (Mτ. 252 B., ἑρμ. 5.), so ist die 5. Bitte am Platze.

Aber nicht alle fallen wieder, denn Chrysostomus stellt den Gefallenen ausdrücklich die Starken in der Tugend gegenüber. Sie sollen beim Sprechen der 5. Bitte an ihre früheren (= vor der Taufe begangenen) Sünden denken, daran Maß halten lernen (μετριάζειν) und so in der Demut festgehalten werden, wie Paulus nach 1. Tim. 1 15. Die Gefallenen haben in der 5. Bitte die Sicherheit, daß ihnen noch zu helfen ist (ἑρμ. 5), ein Satz, an dem Chrysostomus offenbar viel gelegen war, so oft wiederholt er ihn. Bei ihm herrscht also die Klarheit, die wir schon bei Origenes fanden, aber bei Gregor vermißten: Es gibt Christen, die nicht mehr sündigen. Daß sie trotzdem die 5. Bitte noch nötig haben, hatten schon Origenes und Gregor gesagt. Neu ist hier aber die Einführung der Taufe als des Zeitpunktes, von dem an Wandel ohne Sünde möglich sei. Origenes hatte dafür die Geburt aus Gott angegeben und Gregor entweder gar keinen Zeitpunkt oder den Bruch mit der bisherigen Willensrichtung.

Für „vergeben" gibt Chrysostomus Mτ. 253 A. die Paraphrase ἀφεῖναι τὴν ὀργήν, ein andermal ἀφιέναι τὸν ἰὸν τῆς ὀργῆς. (39. (38.) Hom. zu Joh., Abs. 4 [Mg. 59, 227]). Die göttliche Vergebung beschreibt er speziell als ein μηδενὸς ἀπαιτηθῆναι λόγον τῶν πεπλημμελημένων (Mτ. 253 C.), die menschliche in der Regel als Aufgeben aller μνησικακία (Mτ. 252 D. 254 D., 9. Hom. περὶ μετανοίας καὶ εὐχῆς [Mg. 49/50, 346], Schalksknechtshom., Abs. 7 [Mg. 51/52, 29], ἐκλογαί 47 gg. Ende [Mg. 63, 899], als μὴ μνησικακεῖν (Mτ. 252 E.), als συγγνωμονικὸν εἶναι (Mτ. 255 A.). Gregor hat den Ausdruck μνησικακία nicht, dagegen Origenes zweimal (π. ε. 9 3 und 31 2). Die positive

Seite davon ist, daß man seine Feinde unter seine besten Freunde rechnet (περὶ κατανύξεως I. 5. [Mg. 47, 400]) und auch hier die ἀγάπη übt (2. Hom. περὶ τῆς Ἰούδα προδοσίας, Abs. 6 [Mg. 49/50, 390]). Von einer ἀγαπητικὴ διάθεσις Gottes, die wir nachahmen sollten, hatte auch Gregor schon einmal gesprochen (752 A. ed. Krabinger), und Origenes verlangte φιλανθρωπία und πραότης (π. ε. 28 6). Der Ausdruck ist also bei Chysostomus am energischsten gefaßt. — Die ὀφείλοντες sind auch bei Chrysostomus, wie bei Origenes, οἱ πλησίον (Mτ. 253 C., ἑρμ. 5), soweit sie uns etwas Böses getan haben. Cyrill und Gregor sagten οἱ πέλας.

Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Vergebung zerfällt bei Chrysostomus nach dem Doppelspruche Jesu Mt 6 14 15 in die bekannten zwei Teile: Vergebt ihr, dann wird euch auch vergeben. Vergebt ihr nicht, dann wird euch auch nicht vergeben. Über die letztere Hälfte führt er aus, daß die Gotteskindschaft des Christen die Forderung eines gottähnlichen Wandels stelle, daß also speziell das Kind eines so menschenfreundlichen Vaters schlechthin auch versöhnlich sein müsse (Mτ. 254 E.). Wer nicht vergibt, zeigt, daß er Gottes Kind nicht sein will, und hat daher keine Vergebung zu erwarten. Das ist Gregors Gedanke, auf die andere Kindschaftsvorstellung bei Chrysostomus übertragen. Aber Chrysostomus kennt auch andere Begründungen für den Satz, daß Nichtvergeben Nichtvergeben nach sich zieht. Es widerspricht auch nach seinem Empfinden dem einfachsten Rechtsgefühl, daß einer die Gnade selbst empfängt, die er anderen verweigert, und daß er sie von dem Gott erbittet, dessen Versöhnlichkeitsgebot er eben mit Füßen tritt (περὶ κατανύξεως I. 5. [Mg. 47, 400], 20. Säulenrede, Abs. 6 [Mg. 49/50, 207], 2. Hom. περὶ τῆς Ἰούδα προδ., Abs. 6 [Mg. 49/50, 390], εἰς Εὐτρόπιον, Abs. 5 [Mg. 51/52, 396]. Auch das sind Gedanken, die wir schon bei Origenes angedeutet und bei Gregor ausgeführt fanden. Eigenartig dagegen sind folgende zwei Beweisführungen bei Chrysostomus: 1. Gott konnte dem Menschen auch vergeben, ohne daß dieser selbst seinem Nächsten vergab, aber er knüpfte seine Vergebung an jene Bedingung, um den Menschen wohltätig zu Versöhnlichkeit zu erziehen (Mτ. 253 C.). Davon läßt er sich auch nichts abhandeln, wie jener versuchte, der immer nur die erste Hälfte der 5. Bitte sprach (20. Säulen-

rede, a. a. O.). 2. Wenn wir unversöhnlich sind und beten: Vergib uns wie wir vergeben, dann bitten wir Gott damit, uns ebensowenig zu vergeben, wie wirs selbst tun, ein rein dialektischer Kniff (20. Säulenrede, a. a. O., 9. Hom. περὶ μεταν. καὶ εὐχ. [Mg. 49/50, 346], ἐκλογαί 47 gg. Ende [Mg. 63, 899]). Bei diesen Gedanken findet natürlich das Gleichnis vom Schalksknecht, wie bei Origenes und Gregor öfters Erwähnung (Mτ. 253 B. in dem Wort ὁ ὁμοδοῦλος; 39. (38.) Hom. zu Joh., Abs. 4 [Mg. 59, 227], 3. Säulenrede, Abs. 1 [Mg. 49/50, 48], 20. Säulenrede [a. a. O.], Schalksknechtshomilie, Abs. 7 [Mg. 51/52, 29], Hom. zu Rö 12 20, Abs. 7 [Mg. 51/52, 185]).

Auf der positiven Seite stellt Chrysostomus zunächst einmal ein Nacheinander der beiden Faktoren fest, παρ' ἡμῶν ἡ ἀρχή (Mτ. 253 A., auch 39. (38.) Hom. zu Joh. a. a. O.). Die Tatsache unsers Vergebens zieht dann aber unbedingt die göttliche Vergebung nach sich. Zwar hat Chrysostomus gelegentlich ein Gefühl dafür, daß hierbei alles auf Gottes freier Güte ruht, ὁ θεὸς μηδενὸς χρείαν ἔχει (Mτ. 253 B.); „nicht wegen der Natur der Sache an sich, sondern wegen der Güte dessen, der das Versprechen gab", erfolgt die Vergebung Gottes (ἐκλ. 40, gg. Ende [Mg. 63, 863]). Aber diese Zusage ist doch so fest und unbedingt giltig, daß man mit ihr wie mit einer mathematischen Größe rechnen kann, sie ist die ὀφειλή der göttlichen φιλανθρωπία (ebda.). Ganz mechanisch zieht unser Vergeben die göttliche Vergebung nach sich. Gott hat mit seinem Versprechen die Entscheidung in unsere eigene Hand gelegt, sich also ausgeschaltet, wir sind κύριοι τῆς κρίσεως τῆς περὶ ἡμῶν (Mτ. 253 A., Hom. 39 (38) zu Joh., a. a. O.), wir schenken uns selbst die eigene Verzeihung (ἑρμ. 5), vergeben uns selbst (Johshom. a. a. O.) und befreien uns damit vom Gericht (Hom. über Rö 12 20, a. a. O.).

Schließlich richtet sich sogar der Umfang der göttlichen Vergebung nach dem Maße unseres eignen Vergebens: Je reichlicher — desto reichlicher. Das ὡς der Bitte wird also im buchstäblichsten Sinne ausgelegt. Wir geben selbst das μέτρον τῆς φιλανθρωπίας an (ἑρμ. 5, Hom. 39 (38) zu Joh., a. a. O., 9. Hom. περὶ μεταν. καὶ εὐχ., a. a. O., Hom. zu Rö 12 20, a. a. O.) und wollen τοσοῦτον λαβεῖν, ὅσον τοῖς πλησίον παρέχομεν (ἑρμ. 5). Je größere Sünden wir vergeben, desto größere

Verzeihung bekommen wir selbst (zu Rö 12 20, a. a. O.). Chrysostomus steigert das dort zu der Paradoxie: ὅσῳπερ ἂν χαλεπώτερα ὁ ἐχθρὸς ἐργάσηται κακά, τοσούτῳ μειζόνως εὐεργετεῖ.

Jedoch macht sich daneben auch die andere Betrachtungsweise geltend, daß die göttliche Vergebung ein ganz anderes Maß hat, als die menschliche. Das findet seine Stütze in dem Verhältnis der 100 Denare und 10000 Talente im Gleichnis vom Schalksknechte. Die Sünden unserer Nächsten gegen uns haben lange nicht dasselbe zu bedeuten, wie unsere Sünden gegen Gott (Mt. 253 C., 20. Säulenrede, a. a. O., Schalksknechthom., a. a. O.). Es ist daher unser eigner Vorteil, wenn wir versöhnlich sind (3. Säulenrede, a. a. O.), denn Gott vergibt uns quantitativ und qualitativ viel mehr, als wir unsern Schuldnern. Aber er rechnet überhaupt nicht kleinlich, sondern ἂν ἀφῇς ὀλίγα τῷ συνδούλῳ, πάντα σοι ἀφίησιν αὐτός (20. Säulenrede, a. a. O. p. 206). Im Grunde stellt aber diese Betrachtungsweise zu der andern keinen Gegensatz dar, insofern auch jene, die ein gleiches Maß des Vergebens annahm, stets auf völliges Vergeben hinarbeitete.

Keiner seiner Vorgänger hat auch hier stärker auf Chrysostomus eingewirkt als Gregor. Was er über die Gewißheit der göttlichen Antwort auf unser Vergeben, ja über die mechanisch in unserer Hand liegende Entscheidung gesagt hatte, findet sich bei Chrysostomus wieder. Doch muß betont werden, daß dieser manche der gröbsten Auswüchse der Gregorschen Rhetorik abgeschnitten hat. Er schiebt den Rechtsgedanken nicht so stark in den Vordergrund, und er wiederholt vor allen Dingen nicht den anstößigen Gedanken der Nachahmung unsers Vergebens durch Gott. Er hat vielmehr — und hier schlägt der Einfluß Cyrills durch — wenigstens gelegentlich ein Gefühl dafür, daß die göttliche Vergebung in seinem aus Güte gegebenen Versprechen fest genug verankert ist. Ebenso setzt er nicht der Tatsache, daß unsere Sünden gegen Gott viel schwerer sind als die unserer Schuldner gegen uns, den Satz entgegen, daß Gott uns doch auch so und so viel an sittlicher Kraft überlegen sei. Es entspricht das der verschiedenen Tendenz beider. Gregor hat ein Interesse daran, den Menschen möglichst groß erscheinen zu lassen, er schraubt ihn zur Gottgleichheit empor: wenn er Sünde vergibt, übt er ein göttliches Majestätsrecht. Er sucht also seine Hörer zur

Versöhnlichkeit zu erziehen, indem er ihnen vorstellt, daß das etwas göttlich großes sei. Chrysostomus dagegen sucht seinen Zuhörern ihre Unbedeutendheit und Nichtigkeit gegenüber dem großen Gott nahezubringen und das Vergeben leicht zu machen, indem er ihnen zeigt, um was für Kleinigkeiten im Vergleich mit der göttlichen Vergebung sichs doch dabei handelt.

Nicht von Gregor abhängig, sondern offenbar selbständig hat Chrysostomus den Maßstab: je reichlicher — desto reichlicher, ausgebildet. Da er sachlich nichts neues sagt, wird man ihm mehr homiletische als exegetische Bedeutung zuschreiben dürfen.

Was die 5. Bitte im ganzen will, faßt ἑρμ. 5 am besten zusammen: sie will die Tugendstarken zur Demut mahnen, den aus der Taufgnade Gefallenen den Weg zur Vergebung zeigen und endlich eine Mahnung zur Versöhnlichkeit sein. Das zweite und dritte entspricht den Angaben bei Gregor, das erste ist eigner Gedanke von Chrysostomus. Von der dritten Angabe Gregors, der Vergottung des Menschen, findet sich nur eine Spur, wenn Chrysostomus Mτ. 254 E. sagt, nichts mache den Menschen Gott so ähnlich, wie das willige Verzeihen.

Die 6. und 7. Bitte behandelt Chrysostomus in beiden Erklärungen im Zusammenhang und gibt schon dadurch zu erkennen, daß er sie für eine Einheit hält, wie Origenes und Gregor. Nach Mτ. 253 D. ist die Versuchung ein ἀγών mit dem Bösen. Sie ist als solcher ein Abschnitt im Verlaufe des ἄσπονδος πόλεμος, den einerseits der Böse aus reiner Bosheit gegen uns führt, und den wir andrerseits ebenso unablässig gegen ihn zu führen verpflichtet sind. Wie jeder Krieg kennt aber auch dieser Pausen, und da wir an sich viel zu schwach sind, dem Gegner standzuhalten, so sollen wir uns nicht leichtsinnig in den ἀγών hineinstürzen (ἐπιπηδᾶν), sondern gegebenenfalls ἡσυχάζειν, ja sogar den Kampf mit den Worten der 6. Bitte παραιτεῖσθαι. Ist aber der Kampf uns bestimmt, dann gilt es γενναίως ἑστάναι, und dann fehlt es uns auch nicht an einem glänzenden Siege (scil. mit Gottes Hilfe) (Mτ. 253 D.E. 254 A.).

Damit ist der πειρασμός als die einzelne sittliche Anfechtung gekennzeichnet, die vom Teufel ausgeht. Neben dem ἀγών geht aber der allgemeine Kriegszustand (πόλεμος)

weiter und äußert sich von seiten des Bösen in allerhand Bosheiten gegen den Menschen. Alles Unrecht, das wir von andern Menschen erleiden, ist uns eigentlich vom Teufel zugefügt, ja er ist schließlich πάντων αἴτιος κακῶν. Nicht nur alles Böse, sondern überhaupt alles Übel in der Welt geht auf den Teufel zurück.

In ἑρμ. 5 nennt nun Chrysostomus auch alles dies, was höchstens eine mittelbare Beziehung zur sittlichen Versuchung hat, insofern sich eine solche daraus entwickeln kann, πειρασμός. Denn die Bitte beziehe sich auf die πολλὰ λυπηρά, die uns Teufel und böse Menschen antun, auf die βλαβή, die der Leib der Seele antut, auf die ὀδῦναι und ἀχθηδόνες durch Krankheiten. Alle diese λυπηρά zusammen bilden den πειρασμός, von dem befreit zu werden wir in der 6. Bitte beten. Ganz deutlich ist damit der Begriff über die sittliche Sphäre hinaus auf alles Leid des Lebens ausgedehnt. In der Hom. zu Mt. 26 39, Abs. 4 (Mg. 51/52, 39) gibt Chrysostomus das Wort geradezu mit κίνδυνος oder ἐπιβουλαί wieder. Er hat somit einen engeren und einen weiteren Begriff von πειρασμός.

Damit hängt eine weitere Zwiespältigkeit zusammen. Während Chrysostomus den Bösen in Mt. Urheber aller κακά nannte, zählt er ihn an anderen Stellen nur als eine unter den verschiedenen Ursachen der λυπηρά oder πειρασμοί auf. So wenn es in ἑρμ. 5 heißt, viel Leid gehe vom Teufel aus, viel von bösen Menschen, viel vom Körper, viel von Krankheiten. Ebenso wenn er zu Ps. 139 (140), Abs. 1 (Mg. 55, 419) sagt, hinter bösen Menschen verstecke sich πολλάκις, also doch wohl nicht immer, der Teufel. Auch begegnet uns in den folgenden Sätzen dort, nachdem eben von einem ἀφόρητος πειρασμός im strengen Sinne die Rede gewesen ist, eine der ἑρμ. entsprechende Aufzählung von πειρασμοί, z. B. πάθη σώματος, νοσήματα ψυχῆς, ἐπιβουλαὶ ἀνθρώπων, πενία, δαιμόνων φάλαγγες und διαβόλου μανία, wo wieder der Teufel nur als eine Ursache neben andern genannt ist, unter denen besonders böse Menschen und Dämonen in Betracht kommen. Es zeigt sich nun, daß gerade da, wo Chrysostomus von der Versuchung im strengen Sinne redet, in Mt., auch die Vorstellung auftaucht, der πονηρός sei Urheber alles Übels, während er bei dem weiteren Begriff nur als eine von vielen Ursachen auf-

tritt. Hier liegen also zwei verschiedene Erklärungsweisen bei Chrysostomus vor.

Ist πειρασμός das sittliche Ringen mit dem Bösen, dann „führt Gott uns nicht hinein", wenn er es nicht zu dem ἀγών kommen läßt, denn er hat auf alle Fälle das oberste βούλημα darüber. Auch der πονηρός ist ihm unterworfen und kann ohne ἐξουσία von Gott (Mt. 254 C.), δίχα τοῦ κελεύσαντος (ἑρμ. 5) nicht einmal in die Schweine fahren (cf. Mt. 8 30ff.), geschweige denn uns überwältigen. Da wir aber auch sonst noch viel von dem πονηρός auszustehen haben, so fügt die 7. Bitte den Wunsch der völligen Befreiung von ihm hinzu: „Laß uns nicht in die Versuchungen des Bösen geraten, sondern errette uns überhaupt von ihm", und damit von allem Übel in der Welt.

Ist πειρασμός das Leid der Welt, so ist dies Ziel schon eher erreicht. Bereits die 6. Bitte erfleht dann unsere Verschonung damit, die ἀπαλλαγὴ τῶν δεινῶν, wie die Hom. zu Mt. 26 39, Abs. 4 am Ende (Mg. 51/52, 40) sagt. Aber dann ist die 7. Bitte ziemlich inhaltsleer. Es kommt darauf hinaus: „Laß uns nicht in Leid geraten, sondern erlöse uns davon." Von dem πονηρός, der doch dasteht, bleibt nur die allgemeine Erinnerung, daß er eine Hauptursache von Leid ist.

Beide Erklärungen erreichen jedenfalls das Ziel, darzutun, daß die 6./7. Bitte auf unsere Befreiung von dem Übel in der Welt hinzielt.

Besonders erörtert Chrysostomus noch die Frage, wie der Teufel zu der Bezeichnung ὁ πονηρός komme[1]. Sie sei die Folge seiner maßlosen und grundlosen Bosheit, die bei ihm aber nicht etwa eingepflanzte Naturanlage, sondern frei gewollt (ἐκ προαιρέσεως) sei (Mt. 254 A., Hom. zu Ps. 139 (140), Abs. 1 [Mg. 55, 419]). Darum ist er geradezu ein πατὴρ τῆς πονηρίας geworden (Ps.-Hom. ebenda), d. h. er hat die Bosheit in die Welt gesetzt.

Wieder überwiegt in diesen Ausführungen von Chrysostomus der Einfluß von Gregor den der andern. Der ganze Gedankenkomplex vom πειρασμός als ἀγών mit dem Bösen, den Gott verhüten soll, und das Schweigen von dem πειρασμός als Niederlage, was bei Origenes und Cyrill als offizielle Aus-

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 91, Anm.

legung galt, zeigt das. Den Anteil Gottes beschränkt Chrysostomus wie Gregor auf sein Zulassen oder Nichtzulassen. Dagegen hat er sich die oberflächlichen Ausführungen Gregors über die Vermeidbarkeit der Angriffe des Bösen durch Weltflucht nicht zu eigen gemacht. Mit der Verallgemeinerung des πειρασμός zu Leid steht Chrysostomus allein. Wohl hatte auch Origenes seinerzeit die Allgemeinheit der πειρασμοί hervorgehoben, aber bei ihm waren Reizungen zur Sünde, was bei Chrysostomus κακά sind. So haben auch seine Darlegungen über die Urheberschaft des Leides und den Sinn der ganzen Bitte kein Vorbild. Besondere Anklänge an Origenes finden sich in der Betonung der ἐξουσία, die der Teufel von Gott zu seinem Werk braucht. Ganz besonders deutlich ist aber bei der Erklärung des Begriffes πονηρός die direkte Entlehnung von Origenes zu ersehen.

Chrysostomus kennt nun die Doxologie schon als Textstück des von ihm ausgelegten Mt.evangeliums (Μτ. 253 D. 254 B.C., ἑρμ. 5). Er erklärt sie im Μτ. als Ausdruck tröstlicher Gewißheit den eben erwähnten πειρασμοί gegenüber[1]. Schließlich muß die βασιλεία doch Gott bleiben, der Böse ist nur sein geduldeter Diener. Ebenso ist die δύναμις Gottes ewiges Eigentum, das er uns zur Stärkung im Kampfe mitteilt, und endlich die δόξα, die für uns in Freiheit von Leid und in Ruhm als tapfren Kämpen besteht. Das alles nimmt dann niemals ein Ende.

Allgemeiner faßt ἑρμ. die Doxologie, wenn Chrysostomus sie da auf das ganze Gebet bezieht. Es gibt allen den vorgetragenen Bitten einen verheißungsvollen Abschluß, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Gott, zu dem man gesprochen hat, der allmächtige König des Alls in unvergänglicher Herrlichkeit ist, in dessen Macht also die Erfüllung aller Bitten liegt.

Zusammenfassung. Das Vaterunser nach Chrysostomus würde lauten:

Du unser großer Wohltäter aus lauter Liebe, der du droben
im reinen Himmel zu finden bist,
Dein Name werde durch unsern frommen Wandel gepriesen.
Dein seliges Herrlichkeitsreich erscheine.
Bis dahin aber hilf uns durch engelgleich vollkommenen
Wandel die Erde immer schon zum Himmel machen.

1) cf. Chase, The Lord's prayer, p. 171, Anm. 3.

Da das nur durch äußerste Anspruchslosigkeit erreichbar ist, so gibt uns zwar das unentbehrliche Brot für den heutigen Tag; um mehr aber bitten wir nicht.

Und vergib uns unsere Schulden in eben dem Maße, wie wir auch gegen unsern Nächsten versöhnlich sind,

Und laß uns möglichst nicht in Kämpfe mit dem Bösen geraten, sondern befreie uns überhaupt von ihm, dem Urheber alles Übels (nach Mτ.).

Und laß uns möglichst nicht in Leid geraten, sondern befreie uns davon (nach ἑρμ.).

Denn du hast die oberste Herrschaft in der Welt, du kannst uns deine Kraft spenden und du schenkst uns auch endlich den Ruhm tapferer Kämpfer in alle Ewigkeit. Amen.

Da das Material zur Vaterunser-Erklärung bei Chrysostomus im Gegensatz zu den einheitlichen literarischen Produkten der vorhergehenden Kirchenväter in zwei größere Erklärungen und 38 Einzelstellen zerfällt, so lenkt sich der Blick zunächst auf deren gegenseitiges Verhältnis.

Mτ. und ἑρμ. sind nicht in allen Punkten inhaltlich gleich. Mτ. erklärte heiligen als durch den Wandel preisen, ἑρμ. als huldigen; Mτ. gab ἐπιούσιος durch ἐφήμερος, ἑρμ. durch ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνων wieder; Mτ. betonte am πειρασμός besonders den ἀγών mit dem πονηρός und machte diesen zugleich zum Urheber aller κακά, ἑρμ. bot die Erklärung des πειρασμός durch alle λυπηρά in der Welt und zeigte den πονηρός als einen αἴτιος unter andern; Mτ. bezog die Doxologie nur auf die 6. und 7. Bitte, ἑρμ. auf das ganze Vaterunser. Aber diese Unterschiede verschwinden neben der erdrückenden Fülle der gleichen Gedankengänge beider Erklärungen, sodaß man nicht daran denken kann, eine von beiden — und das hieße: die ἑρμ. — dem Chrysostomus abzusprechen. Wer wie er einer so reichen exegetischen Tradition gegenüberstand, hatte die Auswahl und durfte auch nach der ganzen kritischen Stellung seiner Zeit, die überall Wahrheitsmomente sah, ohne deren widerspruchslosen Ausgleich zu fordern, bald der einen, bald der andern Autorität folgen. Es sei gleich hier festgestellt, daß in den erwähnten Differenzpunkten, die vorbildlose Erklärung der Doxologie abgerechnet, Mτ. immer mit Gregor von Nyssa geht, von ihm also besonders stark beein-

flußt sein muß, während ἑρμ. mehrfach selbständig scheinende Gedanken bringt, bei der 4. Bitte unter teilweiser Einwirkung von Origenes und Cyrill.

Beide Erklärungen sind also mit Sicherheit literarische Produkte von Chrysostomus. Welche von beiden die ältere ist, läßt sich aus Form und Inhalt nicht sicher entnehmen. Im großen und ganzen ist die Zahl der erörterten Probleme in beiden gleich. Μτ. hat folgende Einzelheiten mehr: die ausdrückliche Beziehung der 3. Bitte auf die ganze Erde, eine Widerlegung der Einwände gegen die Versöhnlichkeit bei der 5. Bitte und die Erörterung über das Wort πονηρός bei der 7. Bitte, dazu ausdrückliche Überleitungen zur 1. und 2. Bitte; ἑρμ. hat nur die Andeutung eines Überganges von der 4. zur 5. Bitte. Dieses Plus kann man aus dem kommentarmäßigen Charakter von Μτ. erklären, wovon nur eigentümlich absticht, daß bei ἐπιούσιος gerade die ἑρμ. die eigentlich wissenschaftliche Ableitung hat. Nach diesem Sachbefund erscheint eine Erweiterung — und Gregorianisierung — der ἑρμ. zu Μτ. wahrscheinlicher wie die Vereinfachung von Μτ. zu ἑρμ. Auch ist ja nicht ausgeschlossen, daß beide unabhängig von einander aus den im wesentlichen gleichen Quellen geflossen sind, Μτ. mit stärkerem gregorianischen Einschlag. Da die Chronologie der Homilien bei Chrysostomus „noch im Argen liegt“ [1], ist hier über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauszukommen. So kann es auch nichts weiter als eine Vermutung sein, die durch die häufige Zitierung des Vaterunsers in der Erklärung der Psalmen 112(113)—149 nahegelegt wird, daß Chrysostomus beide gleichzeitig ausgelegt hat.

Es ist nun aus der vorhergehenden Untersuchung schon hinreichend klar geworden, daß Chrysostomus die Erklärungen von Origenes, Cyrill und Gregor gekannt hat. Was alle vier gemeinsam haben, ist nicht viel und kommt nicht über Allgemeinheiten hinaus. Es ist die Gottähnlichkeit des Menschen, die Himmelsvorstellung, die völlige Heiligkeit des Namens Gottes an sich, die Gleichstellung von Schuld und Sünde, die darauf fußende Notwendigkeit der Vergebung, die Forderung der Versöhnlichkeit und das aus ihr folgende Recht auf Vergebung, sowie die landläufige Erklärung von πειρασμός

1) „Chrysostomus“ (Preuschen) in P.R.E. [3] 4, 103, 10f.

durch ἀγών mit dem πονηρός. Aber gerade erst die Einzelheiten können die literarische Abhängigkeit erhärten. Da zeigt sichs, daß Chrysostomus bald mit diesem, bald mit jenem Vorgänger geht. Im Anfang schließt er sich mehrfach stark an Cyrill an, die grundlegende Auffassung des Vaterverhältnisses Gottes und die gesamte Anschauung vom Reiche Gottes als der eschatologischen Größe mit ihren Folgen für unser Leben hat er von ihm im Gegensatz zu Origenes und Gregor übernommen. Auch die Zitierung von Ps. 103 (102) bei der dritten Bitte hat nur in Cyrill ein Vorbild. Oft bringt Chrysostomus wieder allein Fragestellungen von Origenes, besonders exegetische Einzelzüge, z. B. die Entstehung der Kindschaft durch Christi Erscheinen, die ἀδελφότης der Gotteskinder mit Christus, die Mitwirkung des Geistes bei der Kindschaft, die verallgemeinerte Exegese von ἐπὶ τῆς γῆς, die Möglichkeit eines Streites im Himmel, die Erlaubnis Gottes an den Teufel, die Ableitung von πονηρός. Aber am nachhaltigsten ist Chrysostomus doch von Gregor von Nyssa beeinflußt. Was dieser über das Vaterhaus im Himmel, über das Heiligen des Namens Gottes, über unsere Tugend als Ziel des Willens Gottes und die Notwendigkeit der Gnade dazu, über den Zusammenhang der 3. und 4. Bitte, über den ἄρτος ἐπιούσιος = ἐφήμερος, über σήμερον als heute im strengen Sinne, über die Mahnung der 4. Bitte zu äußerster Bedürfnislosigkeit und das Recht, um irdische Gaben zu bitten, über die Erbsünde, über die Sicherheit der göttlichen Vergebung und über den πειρασμός als Angriff des Bösen und Gottes Anteil dabei ausgeführt hatte, hat Chrysostomus den andern Auslegungen vorgezogen.

Aber gerade diese Mannigfaltigkeit der Beziehungen beweist ein selbständiges Urteil bei Chrysostomus. Er folgte keinem blindlings. Aber er gestaltete auch Übernommenes selbständig um. Wo er, wie in der Anrede und 2. Bitte, die Cyrillsche Grundanschauung hat, übernimmt er nichtsdestoweniger auch Gregors Gedanken und gibt ihnen eine neue Form. In dem Bestreben, Übergänge zwischen den einzelnen Bitten herzustellen, trifft er mit Gregor zusammen (Anrede bis 1. Bitte, 1.—2. Bitte, 3.—4. Bitte, 4.—5. Bitte), aber nur im letzten Falle stellt er den Zusammenhang durch den gleichen Gedanken her. Auch sahen wir schon, daß er Auswüchse gregorianischer Dialektik, besonders in der 5. Bitte, mit Takt

abschneidet. Er kann eben doch trotz aller Belesenheit in Origenes und Gregor die antiochenische Schulung nicht verleugnen.

Endlich fehlen auch ganz unabhängige Äußerungen bei Chrysostomus nicht. Die Ausbeutung des ἡμῶν der Anrede in sozialem Sinne, der Gedanke des Huldigens bei der 1. Bitte, die Einführung der Taufe als terminus a quo der Sündenfreiheit in der 5. Bitte, der pädagogische und der dialektische Grund für die Abhängigkeit der Sündenvergebung von unserem Vergeben, der Maßstab: je reichlicher — desto reichlicher, die Mahnung zur Demut als Sinn der 5. Bitte für die Starken, die Erklärung des πειρασμός als Leid finden sich bei keinem der hier behandelten Vorbilder. Grundlegende Punkte sind dies freilich meistens nicht.

Daß nach diesem ganzen Befund Chrysostomus keine starke exegetische Individualität war, ist zugegeben. Aber die Selbständigkeit, die man billigerweise bei der begrenzten Auslegungsmöglichkeit eines gegebenen Textes erlangen kann, hat er durchaus besessen, die Selbständigkeit der Auswahl nach eigenen Gesichtspunkten und der freien Umgestaltung, sowie die gelegentlicher Einführung eigner, neuer Gedanken. Man kann daher seine Charakteristik nicht aus so markanten Zügen zusammensetzen, wie z. B. die des Origenes, aber immerhin einiges zusammentragen. Seine exegetische Methode ist noch stärker als die Gregors von dem Gedanken beeinflußt, daß das Vaterunser ein Lehrgebet ist, und daß man daher jedes einzelne Wort und jeden Zusammenhang auf die Goldwage legen und auf seinen Lehrgehalt untersuchen müsse. Mit dieser dogmatischen Methode hebt er nun freilich den Vorzug, der in dem Zurücktreten der Allegorie bei ihm liegt, einigermaßen wieder auf.

Die Stimmung, die in seinen Ausführungen herrscht, ist optimistisch, man könnte fast sagen: heiter. Er stellt das Christentum in seinen Lichtseiten lockend dar: Gott der große Wohltäter, dessen Vatername unser Trost ist, das Reich der ewigen Seligkeit, nach dem unsere Sehnsucht sich regt, die Gleichheit mit den Engeln, die wir hier schon zu erreichen hoffen dürfen, die Bedürfnislosigkeit, die uns „reisefertig und leichtbeschwingt“ (εὐζώνους καὶ ἐπτερωμένους, Mτ. 252 B.) macht, die stete Möglichkeit der Sündenvergebung auch nach

der Taufe, die uns vor Verzweiflung bewahrt, die verhältnismäßige Geringfügigkeit der Sünden unserer ὀφειλέται, die uns das Vergeben leicht macht, der Triumph über die Ohnmacht des Teufels, den wir mit Gottes Hilfe glänzend besiegen können, das alles sind solche Züge. Daneben fehlt aber auch nicht der Ernst, mit dem er, der Freund der Askese, die Bedürfnislosigkeit einschärft, mit dem er die Unversöhnlichkeit verurteilt und die eigne Hilflosigkeit des Menschen dem πειρασμός gegenüber beleuchtet. Sicher hat die Rücksicht auf homiletische Wirksamkeit des öfteren seine Exegese beeinflußt.

Literatur.

Allgemeines:

Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl. ed. Hauck, Leipzig 1896—1909. Artikel: „Patristik" (Krüger) 15, 1 ff., „Vaterunser" (Haußleiter) 20, 431 ff., „Hermeneutik, biblische" (Heinrici) 7, 718 ff., „Catenen" (Heinrici) 3, 754 ff.

Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil II. 2. Bd. Leipzig 1904.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Bd. I. II. III. Tübingen 1909 u. 1910.

Harnack, Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers. Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften. 1904. V.

Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Ausg. d. 1. u. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1898.

Kihn, Patrologie. Bd. I. u. II. Paderborn 1904 u. 08.

Dibelius, Das Vaterunser. Gießen 1903.

Chase, The Lord's prayer in the early church, Cambridge 1891 (in: Texts and Studies ed. Robinson, vol. I Nr. 3).

Löschcke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochia, Berlin 1908 (in: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, ed. Bonwetsch u. Seeberg, 4. Stück).

von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901.

Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, Bd. III. 1. Die Bergpredigt, begriffsgeschichtlich untersucht. Leipzig 1905.

Zu Clemens:

P.R.E.[3] „Clemens von Alexandrien" (Bonwetsch) 4, 155 ff.

Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus, ed. Stählin, Bd. 1—3. Leipzig 1905 ff.

Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882.

Zu Origenes:

P.R.E.[3] „Origenes" (Preuschen) 14, 467 ff.

Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca. Paris 1857—64. Band 11—14.
Die griechischen christlichen Schriftsteller usw. Origenes Werke, Bd. I. II, ed. Koetschau, Leipzig 1899.
Redepenning, Origenes. 2 Abteilungen. Bonn 1841. 46.
Resch, Agrapha. 2. Aufl. Leipzig 1906, in T. u. U. ed. v. Gebhardt u. Harnack, neue Folge, Bd. 15.

Zu Cyrill von Jerusalem:

P.R.E.[3] „Cyrill v. Jerusalem“ (Förster) 4, 381 ff.
Migne, P.S.Gr. Bd. 33.
Resch, Agrapha (s. zu Origenes).

Zu Gregor von Nyssa:

P.R.E.[3] „Gregor von Nyssa“ (Loofs) 7, 146 ff.
Migne, P.S.Gr. Bd. 44—46.
Krabinger, S. Gregorii episcopi Nysseni de precatione orationes V. Landshut 1840.
Rupp, Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig 1834.

Zu Chrysostomus:

P.R.E.[3] „Chrysostomus“ (Preuschen) 4, 101 ff.
Migne, P.S.Gr. Bd. 47—64.
Field, S. Joannis Chrysostomi homiliae in Matthaeum. Bd. I. Cambridge 1839.

Lebenslauf.

Ich, Johannes Wilhelm Georg Walther, bin geboren am 27. Dezember 1884 zu Löbtau bei Dresden als Sohn des dortigen Diakonus, späteren Pfarrers Johannes Walther und seiner Gattin Meta geb. Schüffner. Nach vierjährigem Besuch der Bürgerschule zu Löbtau trat ich Ostern 1895 in die Sexta des Wettiner Gymnasiums zu Dresden ein, das ich Ostern 1903 mit dem Reifezeugnis verließ. Ich bezog die Universität Leipzig, um klassische Philologie und Geschichte zu studieren, ging aber nach drei Semestern zur Theologie über. Die entscheidenden Anregungen verdanke ich hier meinen verehrten Lehrern D.D. Hauck, Heinrici, Ihmels und Kittel. Im Sommer 1908 bestand ich das erste theologische Examen in Leipzig und trat im Herbst als Einjährig-Freiwilliger in das 19. bayrische Inf.-Regt. zu Erlangen ein. Nach beendeter Militärzeit wurde ich Mitglied des Prediger-Collegs zu St. Pauli in Leipzig, dem ich zwei Jahre, zuletzt als dessen Senior, angehörte. Die zweite theologische Prüfung in Dresden bestand ich im Frühjahr 1911. Im Herbst desselben Jahres bezog ich wieder die Universität Leipzig, um noch zwei Semester theologische Studien zu treiben, während welcher Zeit ich zugleich außerordentliches Mitglied des Prediger-Collegs war. In den praktischen Dienst der Landeskirche trat ich am 1. September 1912 durch meine Ordination zum Pfarrvikar, dann Hilfsgeistlichen von Lichtentanne bei Zwickau ein, und bin nunmehr seit dem 17. November 1912 Pfarrer der Gemeinde Langenstriegis bei Frankenberg i. S. Die Licentiatenprüfung habe ich im Februar dieses Jahres vor der theologischen Fakultät der Universität Leipzig abgelegt.